لا اله الا الله محمد رسول الله

كافي شرح منار لابن ملك

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الاعظم والخاقان المعظم مالك البحرين والبرين
خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان السلطان الغازي محمود خان
وقفا صحيحا شرعيا لمن طالع ونظر وتعلم واستكتب
وانا الفقير احمد شيخ زاده المفتش باوقاف الحرمين الشريفين
غفر لهما

لله الحي الاحد حمدا لا يحتويه لحد على ما اولانا علم الفروع وجنى ورد
روضته الروع واستنبطها العلماء بابراء الآراء من اصول المشروع
وارو وبزلال سجالهم غلال عطاش الحجج اواهم الله الى الجنان والروح
وقراهم بصروح الاطعمة والرتوع والصلوة والسلام على ذي اللواء
المرفوع محمد المبعوث من انصع رفاع الينبوع وعلى آله واصحابه العابدين
بالخلوص والخضوع ما آل غروب طلوع وتال غروب وضرب **وبعد**
يقول عبد اللطيف بن فرشته اوصلهما الله تعالى الى جنته برشده
ان ارباب البطانة واصحاب الفطانة من خلص احبابي ومخلص
مآبي قالوا ان كتاب المنار للامام الحبر سيد الاحرار والهمام النحرير
سند الاخيار بديع الفضل في الاعصار ما رأت مثله الابصار
مولانا حافظ الدين النسفي الفائز بالقول الوفي اسكنه الله في جنة مفتحة
الازهار واركنه في كنة تجري من تحتها الانهار باهر المنقبة والمنار
طائر في الاقطار كالامطار سائر سيرة انصار الانظار صاير اهلة
الامصار انار لكن كشف اسراره والتعمق في الاغوار قد ارى في
افئدة الرايدين نار وكان له شروح وقال طوال نال من طالعها ملالا

ملال نسألك ان تشرحه شرحا على طريق الحل مختصرا مقاصد المرحل
حاويا على عوائدها البديعة خاليا عن زوائدها البشيعة وعلى لطائف
فرائد جيدة جديدة وشرائف فوائد سديدة سديدة فقلت لهم اني
وهن العظم مني ووهنت الطبيعة والقوى وفاحت القطيعة والجوى
وحبت ولازمني عدة العلل ووجبت وقاربني علدة الاجل مع انكدار
اواني بفقد مال وخول وانتشار جنابي من نائبات وحول وحول العلم
حال حاله الى التحول وبطل واين الصفا هيهات انقاع الامل فاعادوا
الالحاح على ثانيا وعنان الاقتراح الى ثانيا فنظرت لو كرر الاعذار
والالتماس لوصل الى ضرب اخماس باسداس فلاح لي ان ليس لي
منه فلاح سوى اسعاف حاجتهم والانجاح فابقيت كلامهم وشرعت
مرامهم متوكلا على ربي الوهاب انه ملهم الصواب نعم المرجع والمآب
الحمد لله الذي هدانا اي دلنا وقيل معناه خلق الهداية وهي الدلالة
الموصلة الى المطلوب كذا ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام الرازي
في تفسيره الكبير الهداية هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب اوصل
اليه بالفعل اولا فانها مستعملة في كلا المعنيين كما في قوله تعالى
إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وقوله تعالى وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ لكن الاستعمال
في معنى الدلالة الموصلة اكثر ولهذا عرفها المتقدمون من مشايخ اهل
السنة بخلق الاهتداء استدل الزمخشري في الكشاف على ما قاله
بوجوه ثلثة واعترض عليه الرازي ودفع اعتراضاته بعض الفضلاء
وبعضهم دفع دفعها لم ار في ايرادها جدوى لكونها مدافعة ودعوى الى
الصراط المستقيم وهو الشريعة النبوية والملة الحنيفية وهذا تلويح الى

براعة الاستهلال لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة واصول
الفقه باحث عن كيفية استفادتها والصلوة على من اختص بالخلق
وهو ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية
العظيم وصفه بالعظم اتباعا لقوله تعالى انك لعلى خلق عظيم واشار
الى ان المختص به هو محمد عليه السلام ولذا لم يذكر اسمه قالت عائشة رض
كان خلق النبي عم القرآن يعني تأدب بآداب القرآن قيل مدار عظم
الخلق بذل المعروف وكف الاذى واحتماله ورسول الله عليه السلام
كان موصوفا بهما قد انزل الله تعالى في معروفه ولا تبسطها كل البسط
وتحمل الاذى انما يكون بصبر قوي وهو عليه السلام كان صبورا لتحمل
الاذى اكثر من ان يحصى قال عم صل من قطعك واعف عمن ظلمك
واحسن الى من اساء اليك وما امر عم غيره بها الا بعد تخلقه بها وعلى
آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم اي المستقيم الدين يقول على دين
الحق وعلى دين غير الحق قال الله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا
فالدين مقول عليهما بالاشتراك اللفظي وعلى الاديان الحقة بالاشتراك
المعنوي بالتشكيك لان بعض الاديان اشد من بعض كيفية
وكمية وما شانه كذلك لا يكون متواطئا الدين وضع الهي سائق لذوي
العقول باختيارهم المحمود الى الخيرات بالذات احترز بقوله الهي عن
الاوضاع الصناعية وبقوله سائق عن الاوضاع الالهية الغير
السائقة كانبات الارض وبقوله لذوي العقول عن افعال الحيوانات
المختصة بالاخبار وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السائقة لا بالاختيار
كالوجدانيات وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق يعني

سورة ن والقلم

سورة آل عمران

2

الوضع الالهي بذاته سائق لانه ما وضع الا لذلك والخير حصول الشيء لما
من شانه ان يكون حاصلا له اي يناسبه ويليق به والفرق بينه
وبين الكمال اعتباري فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج
من القوة الى الفعل كمال ومن حيث انه مؤثر خير اعلم ان اصول الشرع
ذكر اعلم تنبيها على ان ما بعده مما يجب الاصغاء اليه كما في قوله تعالى فاعلم
انه لا اله الا الله كل مفهوم مركب لا بد من تصور طرفيه ولو بوجه
فنقول الاصل ما يبتني عليه غيره من حيث يبتني عليه وهذا القيد لا بد
منه اذ رب اصل يكون مبتنيا على غيره وهذه الاصول مبتنية على علم
التوحيد فانها بهذا الاعتبار فرع له والفرع ما يبتني على غيره والشرع
عبارة عن البيان والاظهار قال الله تعالى شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا اي بين واظهر قال الشراح يجوز ان يراد بالمصدر ههنا
الفاعل اي الشارع وهو الله تعالى او الرسول ويكون اللام فيه
للعهد لكونه معروفا عند الفقهاء ويكون الاضافة لتعظيم المضاف
او المفعول فيكون اللام فيه للجنس واضافته لتعظيم المضاف اليه
وفيه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الاصول معظمة يلزم
رعايتها ويجب تلقيها بالقبول وهذا التوجيه انما يستقيم اذا لم يمكن
حمل المصدر على معناه كما في قولهم رجل عدل وههنا كذلك لان الاصول
ليست اصولا لنفس البيان والاظهار ان الشرع ههنا ليس مصدرا
بل هو اسم لهذا الدين يقال شرع محمد كما يقال شريعة محمد وفي الصحاح
الجوهري الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين وانما لم يقل اصول
الفقه ليكون اعم فائدة لان الاصول يتناول اصول الكلام ايضا

في سورة محمد

في سورة حم عسق

والشرع شامل له كالفقه ولو قال اصول الفقه لافادة الاضافة الاختصاص
فيوهم اختصاص الاصول بالفقه كذا قالوا وللقائل ان يمنع الافادة
ولئن سلم فلا نسلم الافادة مطلقا بل من جهة استنباط المعاني الفقهية
بدلالة المادة فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع والمراد به الاحكام
الفرعية فهو مرادف للفقه لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا
يلزم الفساد من وجه اخر لان قوله والاصل الرابع لا يصلح ان
يكون اصلا بالاعتبار المذكور ولا ان يكون اصلا باعتبار الفقه
لانه غير مذكور فلا بد من التنبيه عليه وانما قال اصول الشرع لبيان
ثلثة الكتاب والسنة واجماع الامة قدم الكتاب لانه حجة من كل وجه
واعقب السنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته
عليهما والاصل الرابع القياس انما اطلقه اختصارا وقيده فخر الاسلام
بقوله المستنبط من الاصول الثلثة احترازا عن القياس العقلي مثال
الاستنباط اي الاستخراج من النص قوله تعالى ولا تقربوهن حتى
يطهرن فان حرمة القربان معلولة بعلة الاذى وهي موجودة في اللواطة
فتحرم ومثال الاستنباط من السنة قوله عم الهرة ليست بنجسة لانها
من الطوافين عليكم فاذا عرفنا علة الطوف قسنا عليها سواكن البيوت
ومثال الاستنباط من الاجماع قولنا في الزنا انه يوجب حرمة المصاهرة
قياسا على الوطي الحلال لان العلة هي الجزئية وهي موجودة في الزنا فان
قلت القياس ان كان اصلا فلم لم يقل اعلم ان اصول الشرع اربعة
وان لم يكن اصلا فلم قال والاصل الرابع القياس قلنا افرده بالذكر
لان الثلثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقه والقياس اصل للفقه فقط

او للاشارة الى انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكم فرع
بالنسبة الى الثلثة او لانه ليس بقطعي بخلاف الثلثة ولهذا لا يصار
اليه الا عند العجز عنها فان قلت الاية المأولة والعام المخصوص
والاجماع المنقول الينا بالاحاد ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة
قطعي قلنا الاصل في الثلثة الاول القطع وعدمه بالعارض وامر القياس
بالعكس فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند العجز عن الكتاب فينبغي ان
يفرد ذكرها قلنا ذاك في اخبار الاحاد وانما الكلام في السنة وهي تتناول
المتواتر والمشهور والاحاد وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب
او لان الثلثة مثبتة لاصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من الخصوص
الى العموم كما في الاشياء الستة فان قلت على هذا ينبغي ان يفرد الاجماع
بالذكر لانه لا يجوز الا عن مستند شرعي والا كان اثبات شرع ابتداء
وهو غير جايز فيكون الاجماع مثبتا لوصف الحكم وهو القطع لا اصله
قلنا اشتراط المستند في الاجماع ممنوع فانه جايز بدونه عند البعض بان
يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كاجماعهم على
بيع التعاطي واجرة الحمام وفيه نظر الاولى ان يقال هذه علة صدرت
لتوجيه الكلام الواقع لا علة مطردة حتى يرد عليه السوال فان قلت
قد ثبت الحكم بشرايع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط
وبالتحري وباثار الصحابة فكيف حصرت الاصول في الاربعة قلنا هذه
الاحكام غير خارجة عنها اما شرايع من قبلنا فقد صارت شريعة لنا
لان نبينا عم قصها ولم ينكرها والتعامل ملحق بالاجماع العملي والاخذ
بالاحتياط عمل باقوى الدلايل كما في الاصول الثلثة والعمل بالتحري عمل بانه

لانها وردت في جوازه عند الحاجة والعمل بالاثار عمل بقوله عم
اصحابي كالنجوم وجه الحصر على الاربع ان ما هو الحجة في حقنا ان كان من
الله تعالى فهو الكتاب وان كان من غيره فان كان من الرسول
فهو السنة وان كان غيره فان اتفقت الاراء فهو الاجماع والا فهو القياس
والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء اما الكتاب اللام فيه للعهد
وهو كما سبق ذكره وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على
كتاب الله تعالى المكتوب في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية
على كتاب سيبويه فالقران وهو في اللغة مصدر غلب في العرف العام
على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في
هذا المعنى اشهر من الكتاب ولهذا جعل تفسيرا له وباقي الكلام تعريف
للقران لان المجموع تعريف للكتاب حتى يلزم ذكر المحدود في الحد ولا
ان القران مصدر بمعنى المقروء على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف
بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة كذا في التلويح المنزل على الرسول
صفة كاشفة للقران اي على رسولنا اللام فيه للعهد او بدل الاضافة
لكونه عم معروفا بينهم كما يقال جاء الامير وان لم يكن معهودا في
الخارج وبه خرج ساير الكتب السماوية والاحاديث وان كانت قدسية
لان الفاظها غير منزلة كما انزلت الفاظ القران المكتوب في المصاحف
وهو ما جمع فيه صحايف القران وبه يخرج ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه
مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله اي على تقدير
الاحصان فان قلت ان اردت من المصحف ما قلت يلزم الدور
لان تصور المصحف موقوف على القران والقران موقوف على المصحف والا

لم يخرج ما نسخت تلاوته فلا يطرد التعريف قلنا تصور المصحف موقوف
على تصور القران بمفهوم شخصي معروف عند كل احد حتى عند الصبيان
يحفظونه ويتدارسونه والقران بمفهومه العامي موقوف على تصور المصحف
فلا يلزم الدور فان قلت فلا حاجة الى تعريف القران لانه مجموع مشخص
معروف عند كل احد مقسوم الى سور وآيات فلا خفاء فيه والتعريف
انما يكون للماهية الكلية قلنا هذا تعريف له من جهة مفهومه الكلي لان
الاصوليين يبحثون من القران من حيث انه دليل الحكم الشرعي والدليل
عليه انما هو آية او بعضها فاطلقوا القران على اجزائه كما اطلقوا على الكل
فلا بد ان يؤخذ القران في عرفهم الخاص بحيث يصدق على الكل وعلى
كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم كلي يتناولهما وذلك انما
يكون بتحصيل صفات مشتركة بينهما مختصة وهي كونه منزلا على الرسول
مكتوبا في المصاحف منقولا الينا نقلا متواترا ولم يتعرض لكونه معجزا لانه
ليس بمشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة فللقران مفهوم
شخصي في العرف العام وهو الذي قسم الى سور وآيات ومفهوم كلي
في عرفهم الخاص وهو دليل الفقه المنقول عنه نقلا متواترا وهو ما
امتنع فيه تواطؤهم على الكذب وبه يخرج قراءة ابي بن كعب فعدة
من ايام اخر متتابعات لانها ثابتة بطريق الاحاد فان قلت قراءته
خرجت بقوله في المصاحف لان قراءته مكتوبة في مصحفه لا في المصاحف
فيكون هذا الوصف زايدا لا حاجة اليه قلنا الالف واللام في
للجنس واذا لم يكن للعهد فلا يخرج قراءته بقوله في المصاحف ولئن
سلم انها خرجت بقوله في المصاحف فلا نم كون المنقول عنه زايدا

الجمع ح

لا للعهد صح

لان غرضه التميز وهو من الصفات المشتركة المميزة وكونه للاخراج
غير لازم بلا شبهة احترز به عن القراءة الثابتة بطريق الشهرة
كقراءة ابن مسعود رض فاقطعوا ايمانهما هذا على قول الجصاص
ظاهر لانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر ولكن فيه شبهة لان اصله
من الاحاد واما على قول غيره فقوله بلا شبهة يكون تاكيدا وتمايزه
على التعريف التسمية في اوايل السور فان الحد صادق عليها وليست
بقران على ما هو المشهور من مذهب ابي حنيفة رح لانه لم يكفر منكرها ولم
يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحايض والجواب
انها من القران على ما هو الصحيح من مذهبه انزلت للفصل بين السور
ولهذا كتب بخط على حدة ليعلم انها ليست من اول السور ولا من اخرها
وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة في كونها قرآنا ولم تجز بها الصلوة لشبهة
الاختلاف في كونها اية واما قراءة الحايض والجنب فانما جازت لقصد
التيمن كجواز قراءة الحمد لله رب العالمين عند قصد الشكر لا التلاوة
وهو اسم للنظم والمعنى وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي هو الرمي
لغة رعاية للادب لان النظم حقيقة جمع اللآلي في السلك بحسن الترتيب
وفيه تشبيه الفاظ القران بانفس الجواهر وانما ذكر اللفظ في تعريف
الخاص وغيره لانه تعريف للخاص مطلقا لا من حيث انه من القران
فرعاية الادب فيه غير لازمة كذا في شراح المنار الانوار وجامع الاسرار
ولقائل ان يقول المصنف قال اولا وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم
النظم والمعنى الى ثمانين قسما ومن جملة ذلك الخاص والعام فعرف كل
واحد منهما باللفظ فيكون ذلك تعريف خاص القران لا محالة فالاولى

ان يقال اطلاق النظم واللفظ جايز على السواء لان كلامنا في المكتوب
في المصاحف لا المعنى القايم بذات الله تعالى ولم يرد به ان النظم والمعنى
جزآن من القران لان المعنى لا يكتب بل يراد ان النظم كما يعتبر
في القرانية يعتبر المعنى ايضا وليس نظما مهملا بل نظم دال على المعنى لا
يقال المتشابه قرآن وليس له معنى لان له معنى ولكن انقطع رجاء
معرفته قبل يوم القيمة وفيه رد لمن زعم ان المعنى المجرد قران وهو
مذهب ابي حنيفة ولهذا اجوز القراءة بالفارسية في الصلوة من غير
عذر مع ان قراءة القران فرض فيها فقال وهو اسم للنظم والمعنى الا انه
لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلوة واقام العبارة الفارسية مقام النظم
كما قال صاحباه في حالة العجز لانها حالة المناجات مع الرب والاصح
انه رجع عن هذا القول كما روى نوح بن مريم هكذا الا انه يلزم منه احد
الامرين بطلان تعريف القران لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف
او جواز الصلوة بدون قراءة القران لانه اسم للنظم وانما يعرف
احكام الشرع اي الاحكام الثابتة في الشرع المتعلقة بالقران احترز به
عن القصص والامثال والمواعظ الواردة في القران لان نظرهم ليس
فيها والمراد من الحكم هنا المحكوم به وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب
والحرمة وغيرهما بمعرفة اقسامهما اي اقسام النظم والمعنى اورد كلمة انما
ردا على من زعم ان المعنى المجرد هو القران فيكون معرفة الاحكام
موقوفة على معرفة المعنى فقط وذلك اي اقسامهما على تاويل المذكور
اربعة وكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام كلها مذكورة في المتن
وجه الحصر ان الاقسام اما اقسام النظم او المعنى فان كان الاول

فاما بحسب دلالته على معناه او بحسب استعماله في معناه فان كان بحسب الدلالة
فاما ان يعتبر فيها الظهور او لا وان لم يعتبر فهو القسم الاول وان اعتبر
فهو القسم الثاني وان كان بحسب استعماله فهو القسم الثالث وان
كان الثاني فهو القسم الرابع لانه لا ينقسم فيه الا الحكم وهو معنى مستفاد
من النص الاول في وجوه النظم قيل وجه الشيء طريقه يقال ما وجه
هذا الامر اي طريقه لكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طريق
النظم صيغة ولغة ولعله يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار اي في اعتبارات
النظم صيغة ولغة فان قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة في ذكرها وكان
ينبغي ان يقول في وجوه النظم وضعا لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلوة
والزكوة وغيرهما قلنا اللغة وان اشتملت على دلالة المادة والهيئة
الا ان الصيغة اذا انضمت اليها كان المراد منها دلالة فقط فمعناه
في وجوه النظم هيئة ومادة كقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا
الاسراء هو الاذهاب ليلا الا انه لما ذكر الليل كان الاسراء بمعنى مطلق
الاذهاب وهو من قبيل التعميم بعد التخصيص لشدة اهتمام المتكلم
بالمخصوص وههنا لما كان للخصوص والعموم زيادة تعلق بالصيغة
فان التفرقة بين رجل ورجال خصوصا وعموما يثبت بالصيغة لا بالمادة
خصها بالذكر ثم عمم الكلام والصلوة والزكوة وغيرهما لم يخرج من
الاقسام المذكورة واستعمالها في المعاني الشرعية مجاز والمجاز خارج
من هذه الاقسام داخل في وجوه الاستعمال وان جعلت موضوعة مبتدأة
بوضع الشارع كانت دلالتها على ذلك المعنى بالصيغة والوضع وهي
اربعة الخاص والعام والمشترك والماول لان اللفظ اما ان يدل على

الماده صح

معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما على الانفراد فهو الخاص
او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثاني فان
ترجح البعض على الباقي فهو الماول والا فهو المشترك والثاني في
وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم
لان معناه اما ان يكون ظاهرا او لا فان ظهر معناه فاما ان يحتمل
التاويل فان احتمل فان كان ظهور معناه لمجرد الصيغة فهو الظاهر والا
فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فالمحكم ولهذه
الاربعة اربعة اخرى تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه
لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه بغير الصيغة او نفسها فالاول
الخفي والثاني ان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان
البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه قيل اقسام المقابل لا يخ اما ان
يكون خارجة عن تقسيم البيان او داخلة فان كان الثاني لزم
ان يقال الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان الاول لزم
ان يقال واقسام النظم والمعنى خمسة اجيب بانها داخلة ولم ثمانية
لان المقصود من ذكر اقسام المقابل تتميم بيان الاقسام الاربعة فيكون
ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم ان اقسام النظم والمعنى
خمسة لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع وبالتقسيم
المقابل لا يحصل معرفة احكام الشرع وانما يحصل به اذا خرج عن حيز
الخفاء والاشكال والاجمال واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا بل دخل
في الاقسام الاربعة والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهي
اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه

فان صح

يقل صح

يكون صح

فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بحسب الاستعمال
فهو الصريح والا فهو الكناية قدم اقسام النظم لان اللفظ مقدم على
المعنى والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني وهي اربعة
ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان
مفهومه ان استفيد من المنظوم فان كان مسوقا له فهو الاستدلال
بعبارة النص والا فان لم يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة
وان توقف فبالاقتضاء وان استفيد من المفهوم اللغوي فهو
بالدلالة وان لم يستفد من المنظوم ولا من المفهوم فهو الاستدلالات
الفاسدة سيجيء بيانها الاولى ان يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي
هو حجة لان الكتاب مما يمكن ضبط افراده والاستقراء حجة فيه قيل
في قوله معرفة تسامح لان المعرفة صفة قائمة بالعارف وتقسيم الكتاب
باعتبار صفة قائمة بغيره لا يستقيم وكان المناسب ان يقول الرابع
في افادة الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول وبعد معرفة
هذه الاقسام قسم خامس على حذف المضاف اي معرفة قسم خامس
يشمل الكل اي الاقسام العشرين السالفة لان كل واحد من
الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب
والمعاني والاحكام وضرب العشرين في الاربعة ثمانون ولكنها
ليست بثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون الاقسام
عشرين انما هو باعتبار العقل اذ جميع القران ينقسم على اقسام باعتبار
يشتمل على القسم الاول وباعتبار على القسم الثاني وهلم جرا الى اخر
الاقسام فيكون في الحقيقة تقسيمات لا قسمات وهو اربعة ايضا معرفة

مواضعها اي مواضع اخذ تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال
الخاص مأخوذ من قولهم اختص بكذا فقس عليه ساير اسماء الاقسام
وترتيبها اراد به ان يعرف المستدل الراجح والمرجوح فيقدم الراجح
عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر ومعانيها اراد بها ما يفهم من
العبارات لغويا كان او شرعيا واحكامها من كون الحكم قطعيا او
ظنيا او واجب التوقف فيه فان قلت الاقسام الاربعة لا شك
انها اقسام القران بعضها اقسام نظمه وبعضها اقسام معناه وقوله
قسم خامس انما يصح ان لو كان من اقسام القران وليس كذلك
قلنا نعم الا انه لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه سماه قسما مجازا والحق
ان اطلاق الاقسام الاربعة ايضا مجاز لان الاقسام انما يكون
متقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون نظم واحد خاصا ونصا
وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة النص اما الخاص
فكل لفظ وهو كالجنس يتناول للمهملات والمستعملات وما يكون دلالته
بالطبع او العقل وضع لمعنى واحد خرج به ما لم يكن دلالته بالوضع
والمشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر معلوم خرج به المجمل لان
معناه غير معلوم للسامع قيل لا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا
التقسيم بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم المعنى في اصل وضعه والاجمال
عارض بسبب ازدحام المعاني بعوارض الاستعمال لكنه احترز به عن
المشترك فانه موضوع لمعنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام
على قول والمراد منه ان يكون معلوما من حيث الذات والابهام
من حيث الصفات لا ينافيه ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل

الخاص لكونها اسماء لذات مرقوقة ولا ابهام فيه من هذا الوجه
وان احتمل ان يكون كافرة او مؤمنة على الانفراد صفة لمعنى اى
على ان يكون اللفظ متناولا له مع قطع النظر عن ان يكون له افراد
كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام وليس فيه دلالة على الافراد
خرج به العام كالمسلمين فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد فان قلت
كلمة كل مستنكرة فى التعريف لانها للافراد والتعريف للحقيقة قلنا
لا استبعاد اذا كان غرضه بيان التسمية وتطبيقه على الافراد لان
التسمية للافراد ولهذا عرف ابن الحاجب التوابع بقوله كل ثان
باعراب سابقه من جهة واحدة وهو اما ان يكون خصوص الجنس
او خصوص النوع او خصوص العين كانسان ورجل وزيد لما كان
مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقايق جعلوا اللفظ المشتمل
على كثيرين متفاوتين فى احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه
مشتمل على الرجل والمراة والحكم بينهما متفاوت حتى ان من اشترى
عبدا فظهر امة لم ينعقد البيع واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين
فى الحكم نوعا خاصا كالرجل فان قلت الرجل ايضا مشتمل على كثيرين
متفاوتين فى الحكم كالمجنون وغيره قلنا كلامنا بالنسبة الى من له
اهلية معتبرة وما ذكرتم من العوارض واللفظ الذى له معنى واحد حقيقة
عينا خاصا فان قلت العين اولى بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة
فيه وكان بالتقديم اولى قلنا انما قدم الكلى لانه جزء الجزئى ولا شك
فى تقدمه طبعا فقدمه وضعا للتناسب وحكمه اى الاثر الثابت للخاص
من غير اعتبار الموانع الصارفة عن الحقيقة انه يتناول المخصوص قطعا بحيث

انه صح

اى قاطعا ارادة الغير فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه فان قلت
كيف يثبت القطع مع احتمال المجاز قلت الاحتمال الذى لم ينشاء
من دليل كالمعدوم ولا يمنع القطع الا يرى ان من لم يتم تحت حايط
غير مايل لاحتمال سقوطه يلام واذا كان مايلا لا يلام ولا يحتمل البيان
اى بيان التفسير لانه يحتمل بيان التغيير فان قلت هذا الحكم مع الحكم
الاول متلازمان لان المقطوع مستلزم عدم احتمال البيان وكذا
بالعكس فاى فايدة فى ذكره قلت القول الاول لبيان المذهب والثانى
لنفى زعم من قال الخاص يحتمل البيان حتى جوزوا الزيادة عليه بخبر
الواحد لكونه بيانا لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقة او
لازالة الخفاء وهى لازمة واثبات الثابت او نفى المنفى محال لا يقال
هذا مصادرة على المطلوب لان المدعى عدم احتمال البيان والدليل
كونه بيانا فى نفسه فلا يجوز هذا تفريع لما ذكره لا يحتمل البيان الحاق
التعديل اى الطمانينة فى الركوع والسجود والاستواء فى القومة
والجلسة بين السجدتين الثابت بخبر الواحد وهو قوله عم لاعرابى
صلى فى المسجد وترك التعديل قم فصل فانك لم تصل بيانا بامر الركوع
والسجود وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما
ذهب اليه ابو يوسف والشافعى لان قوله واركعوا خاص معلوم معناه
وهو الميلان عن الاستواء وكذا السجود معلوم معناه وهو وضع
الجبهة على الارض ولا يحتمل البيان ومن الحق التعديل به فجعله فرضا
يكون زايدا على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز فان قلت هب انه لا يحتمل
البيان باعتبار المعنى اللغوى لكن لم لا يجوز ان يكون المراد هو الركوع

من قوله صح

الشرعي وهو يحتاج الى البيان قلنا لا نسلم ان كل معنى شرعي يحتاج
الى قيد زايد على اللغوي ولئن سلمناه لكنه احتمال لم ينشأ من
دليل وقد تقدم بجوابه وقيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق
الطمانينة بتمام الركوع والسجود على سبيل الوجوب جايز نظرا الى دليله
ويبطل شرط الولاء بكسر الواو وهو ان يتتابع في افعال الوضوء
بحيث لا يجف عضو قبل اتمامه مع اعتدال الهواء وهو شرط صحة الوضوء
عند مالك رح لانه عم واظب عليه ولو جاز تركه لفعله عم مرة تعليما
للجواز والترتيب وهو شرط عند الشافعي رح لقوله عم لا يقبل الله
صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه وكلمة ثم للترتيب
والتسمية وهو شرط عند مالك لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم والنية
وهي ان يقصد بوضوئه استباحة الصلوة وهي شرط عند الشافعي
لقوله عم انما الاعمال بالنيات في اية الوضوء وهي قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم الاية لان قوله فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم خاصان
معناهما معلوم وهو الاسالة والاصابة واشتراط هذه الاشياء
بهذه الاخبار يكون زيادة على النص ونسخا له فيبطل فان قلت
فلم ما اوجبتم النية واخواتها في الوضوء كما اوجبتم التعديل في الصلوة
قلنا لو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما في مكمل الصلوة لزم التسوية
بين الاصل والفرع فقلنا بالسنة اظهارا للتفاوت وفيه نظر لظهور
التفاوت من وجه اخر فان الوضوء لا يلزم بالنذر وبالشروع
والصلوة تلزم كذا قاله الشراح ولقايل ان يقول هذا التفاوت
بين الوضوء والصلوة وليس الكلام فيهما بل في مكملهما ومكملهما لا

يلزمان لا بالنذر ولا بالشروع فان النذر بالطمانينة منفردة
غير ملزم فالاوجه ان يقال الادلة السمعية اربعة انواع قطعي
الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة او المحكمة المتواترة وقطعي
الثبوت ظني الدلالة كالايات المؤولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد
التي مفهومها قطعي وظني الثبوت ظني الدلالة كالتي مفهومها ظني فبالاول يثبت
الفرض وبالثاني والثالث الوجوب وبالرابع السنة او الاستحباب ليكون ثبوت الحكم
بقدر دليله فخبر التعديل من قسم الثالث لانه عليه السلام امر بالاعادة بقوله
للاعرابي قم فصل فانك لم تصل والامر للوجوب واما خبر النية فلا يدل
على وجوبها لانها انما تجب في العبادات والوضوء ليس بعبادة وكذا خبر
التسمية لان مثله يستعمل لنفي الفضيلة وكذا دليل الولاء وهو المواظبة
يدل على رجحان الفعل على الترك اذ الاصل عدم الوجوب الا ترى
ان النبي عليه السلام واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان
وخبر الترتيب معارض بما روي انه عليه السلام نسي مسح راسه فتذكره
بعد فراغه فمسحه ببلل كفه والطهارة اي بطل شرط الطهارة في آية
الطواف وهي قوله تعالى وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ اي القديم لانه
اول بيت وضع للناس قال الشافعي الطهارة شرط في طواف الزيارة
لقوله عم الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقلنا انه ظاهره
باطلة لان الطواف خاص معلوم معناه وهو الدوران بالبيت فلا
يكون موقوفا على الطهارة ولا يجوز ان يكون خبر الطهارة بيانا له لانه
ليس بمجمل فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران
بالبيت بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر الاسود

قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا مدخل لها في معنى الطواف
واجماله كان بالنسبة الى الاشواط والابتداء فالتحق خبر العدد والابتداء
بيانا له واجماله بهذا الوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر كما في مسح
الراس فانه مجمل بحسب مقداره غير مجمل بحسب محلته لا يقال المجمل ما لا يمكن
العمل به قبل البيان وامكن العمل به لانه يخرج عن العهدة بادنى ما
يطلق عليه اسم البعض لانا نقول قدره الشافعي بثلث شعرات
لكنه مدفوع لان من مسح براسه ثلث شعرات لا يقال انه مسح براسه
عادة فبقي ذلك البعض مجملا اولان ذلك تحصل بغسل الوجه فلا يحتاج
الى ايجاب ذلك على حدة ولقائل ان يقول لا نم الاجمال من حيث
العدد لان الامر لا يقتضي التكرار ولا نم الاجمال من حيث المبداء والاولى
ان يقال ثبت العدد وتعين المبداء بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة
على الكتاب والتاويل اى بطل تاويل الشافعي القروء بالاطهار في
اية التربص وهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء يعني ليتربص المطلقات المدخولات بها من ذوات الاقراء مدة
ثلثة قروء والقرء مشترك مستعمل في الطهر والحيض حمل الشافعي القروء
على الاطهار مستدلا بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن فان اللام تجئ بمعنى الوقت كقولك اتيك لصلوة الظهر اى فيها
فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القرء الحيض يكون
الطلاق واقعا في حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة وليس مامورا
به وبان الهاء في الثلثة يدل على ان الاطهار مرادة من القروء لان
الطهر مذكر والحيض مؤنث وتانيث العدد عكس التانيث والجواب عن

عن الاية بان اللام فيه للعاقبة كما في قولهم لدوا للموت وابنوا للخراب
او بان المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها
بدليل قراءة ابن عباس فطلقوهن لقبل عدتهن كذا روي عن الزهري
وقتادة وفي الكشاف معنى الاية مستقبلات لعدتهن وعن الثاني
ان الحيض وان كان مؤنثا فالقرء مذكر ولا استبعاد في تسمية
شئ واحد باسم المذكر والمؤنث كالحنطة والبر فلما اضيفت الثلثة
الى المذكر روعي علامة التذكير وقلنا هذا باطل لان الثلثة خاص لعدد
معلوم فلو حمل القروء على الاطهار انتقض عن الثلثة لانه اذا طلقها
في الطهر يجعل الشافعي ذلك الطهر محسوبا من العدة فيكون العدة
قرءين وبعض الثالث لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون
رد النص الكتاب فلو حملناه على الحيض وطلقت فيها لا يكون تلك
الحيضة محسوبة بالاتفاق فيكون الاقراء ثلثة كاملة فان قلت
الثلثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الازدياد واذا حمل القرء على الحيض
يلزم الازدياد لانه لو طلقها في الحيض لم تحتسب تلك الحيضة فيكون
التربص بثلثة قروء وبعض قرء قلنا ذلك البعض لما لم يحتسب
من العدة لم يكن العدة الا ثلثة قروء فان قلت قد جاء النقصان عن
الثلثة في قوله الحج اشهر معلومات فان المراد شهران وبعض الثالث
وادنى الجمع الثلثة قلنا الاشهر عام يجوز ان يراد بعضه ومحللية
الزوج الثاني اى كون الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد ثابتة بحديث العسيلة
لا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره تقريره موقوف على تحرير مسئلة مختلف فيها
وهي ان رجلا اذا طلق امراته واحدة او ثنتين فانقضت عدتها فتزوجت

بزوج اخر فطلقها وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابي حنيفة
وابي يوسف تعود بثلث تطليقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة
والطلقتين كما يهدم الثلث وعند محمد وزفر والشافعي رح تعود بما
بقي من الطلقات ولا يهدم الزوج الثاني مادون الثلاث وهذا
الخلاف مبني على ان الزوج في الطلقات مثبت للحل الجديد عندهما
وغاية للحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب الى الاول قال اذا كان
الزوج الثاني محللا فالاولى ان يكمل الحل في الطلقة والطلقتين فيملكها
الزوج الاول ثلث طلقات ومن ذهب الى الثاني قال الحرمة لا تثبت
الا في الطلقات فلا يكون للزوج حكم الا في الطلقات لا في الطلقة
والطلقتين اذا عرفت هذا فنقول احتج محمد والشافعي وزفر رح بقوله تعالى
فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فالله تعالى جعل
الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة بالطلقة الثالثة وكلمة حتى موضوعة
للغاية وهي غير مؤثرة في الحل بل منهية للحرمة فقط وانما تثبت الحل بعدها
بالسبب السابق وهو كونها امراة اجنبية فالقول بانه مثبت للحل ليس
عملا بالكتاب ولا بيانا له لان حتى خاص معلوم معناه وهو النهاية بل
كان ابطالا له لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة
الغليظة وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلث بمنزلة
اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا وجعله مثبتا للحل الجديد يقتضي خلافه
فيكون ابطالا لا بيانا فان نفس التزوج لا يصلح ان يكون غاية اذ الاصابة
شرط بالاجماع لان الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون
الزوج الثاني مع الاصابة غاية فاجاب المص رحمه الله عنهم بان محللية الزوج

واحدة

فقال عليه السلام

الثاني يثبت بحديث العسيلة وهو ما روي انه عم قال لامراة رفاعة
وقد طلقها ثلثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تشتهيه بالغيبة
وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت
نعم فقال عم لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك
غيّى عم عدم العود بذوق العسيلة فاذا وجد الذوق وجد العود
والعود رد الى الحالة الاولى وهو حالة حادثة لا بالسبب السابق
لانه كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا فتلك الحالة لا تكون الا حلا
جديدا والذوق علة للعود فيثبت به الحل الحادث لان حدوث
العلة يستلزم حدوث المعلول فيكون الزوج مثبتا للحل الذي عدم
فتعود عليه بثلث طلقات ولو كان ثبوت الحل بالسبب السابق لم
يكن الزوج الثاني محللا وقد سماه النبي عم محللا في قوله لعن الله
المحلل والمحلل له فان قلت ما معنى لعنهما قلت معنى اللعن على المحلل
لانه نكح على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام وصار كالتيس
المستعار واللعن على المحلل له لانه صار سببا لمثل هذا النكاح فالمراد
من اللعن اظهار خساستهما لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة
اللعن لانه عم ما بعث لعانا والنص ساكت عن كون الثاني مثبتا
للحل وانتم ابطلتم وصف التحليل بما هو ساكت وذا لا يجوز قال صاحب
الكشف تحليله لا ينافي كونه غاية اذ جاز ان يكون مثبتا للحل ومنهيا
للحرمة فالقول بالتحليل ليس ترك العمل بالخاص بل عمل بالخاصين الى
هنا كلامه ولقائل ان يقول عدم المنافاة مناف لوضع المسئلة
لان الزوج الثاني اذا كان مثبتا للحل يهدم الطلقة والطلقتين واذا

كان غاية الحرمة لا يهدرهما وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات
فان قلت الحل ثابت في الطلقتين فلو كان الثاني محللا يلزم اثبات
الثابت قلنا لا نم لزومه لان الثاني اثبت حلا لم يكن قبله لان
حله كان ناقصا وهو اثبت حلا كاملا العسيلة كناية عن
عضوين وفي ذكره بصيغة التصغير اشارة الى ان عينوبة الحشفة كافية
في الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة وهي ان الانزال غير مشروط
لانه شبع وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى جزاء لا بقوله تعالى
فاقطعوا اعلم ان القطع في السرقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا
سواء هلك المال في يد السارق او استهلكه وقال الشافعي يجتمعان
لانهما مختلفان حكما لان الضمان لجبر المحل والقطع للزجر وسببا لان
سبب القطع الجناية على حق الله تعالى وسبب الضمان الجناية على حق
العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة فمن قال القطع
موجب انتفاء الضمان لقوله عم لا غرم على السارق بعد ما قطع
يمينه لم يكن عاملا بهذا الخاص وهو قوله تع فاقطعوا الا انه لا ينبئ
عن ابطال العصمة بل زايدا عليه بخبر الواحد فقد اتيتم بما ابيتم اشار
المص الى جوابه بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط عصمة المال ثبت
باشارة قوله جزاء لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية اذا استعمل
في العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى في مقابلة فعل العبد ولان
الجزاء مصدر جزى بمعنى كفى وهو يدل على ان القطع جزاء كامل كاف
للسرقة ولا يكون ذلك الا بكمال الجناية وهي انما تكمل اذا كانت
واقعة على حق الله تعالى لانها جناية من جميع الوجوه والجناية

على حق العبد جناية من وجه لانه مباح نظرا الى ذاته وانما حرم حفظا له
على المالك فوجب نقل العصمة الى الله ليكون حراما لعينه فلو بقيت العصمة
في المال من جهة العبد لا يكون حراما لعينه فان قلت لو انتقل العصمة
الى الله تعالى يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر قلنا من شرط القطع
ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخمر ليست
كذلك وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك الى الله تعالى
لانه لو انتقل اليه لصار مباحا وامتنع القطع والمسروق مملوك
لمالكه ولهذا لو وجده قايما بعينه فله ان يسترده وعصمته انتقلت
الى الله وانتقال العصمة دون الملك مشروع كالعصير اذا تخمر بقي مملوكا
ولم يبق معصوما فصارت محرمة العين لله تعالى اعلم ان العصمة
تنتقل حال انعقاد السرقة ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع لانه يثبت
لله تعالى تمامه بالاستيفاء فان قطع تبين ان الحرمة كانت لله تعالى
فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان في الحكم اما فيما بينه وبين
الله تعالى فيفتى بالضمان فيما روي عن محمد ره فان لم يقطع تبين
انها كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت القطع شرع لصيانة حق
العباد وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه قلت وان كان فيه ابطال
حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له
من الحفظ بالضمان فان قلت قد يوجد العصمة بلا ملك فانه لو سرق
مال الوقف من المتولي يجب القطع ولا ملك فيه لاحد قلنا لا نم فان
الوقف باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه ولئن
سلمنا فالملك شرط في العصمة لا لعينه بل لانه متعلق حق الغير ليصير خصما

وقال الوقف كذلك ولذلك اى لكون الخاص قطعيا في معناه صح ايقاع
الطلاق بعد الخلع وقال الشافعي رحمه لا يصح لان الطلاق لازالة ملك
النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده تمسك المص رحمه بقوله تعالى
فَإِنْ طَلَّقَهَا وهو معطوف على ما قبله وهو فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا يُقِيمَا حُدُودَ
اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ معنى الآية ان علمتم او ظننتم ايها
الحكام ان لا يقيما الزوجان حقوق الزوجية فلا اثم على الزوج فيما
اخذ ولا على المراة فيما افتدت به نفسها وصل الطلاق بالافتداء بالمال
وهو الخلع لكونه اقرب يعني فان طلقها بعد المرتين سواء كانتا على
مال او بدونه فاوجب صحته بعده فمن ابطل الطلاق بعده لا يكون عاملا
بالخاص وهو الفاء اعترض عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل
لان المذكور في عامة التفاسير انها متصلة بقوله الطلاق مرتان يعني
التطليق الشرعي تطليقة بعد اخرى على التفريق دون الجمع لانه بدعي
لم يرد به حقيقة التثنية بل التكرير كما في لبيك يعني فان طلقها بعد الطلقتين
تطليقة اخرى استوفي نصابه ولان موجب الفاء الترتيب في الحكم
والمشروعية والا لما يتصور الطلقة الثالثة قبل الخلع ولما يتصور الخلع
قبل الطلقتين ولصار عدد الطلاق اربعا لان الطلقة الثالثة مرتبة
على الخلع والخلع مرتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع واجيب
عنه بان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء لانه ليس
بخارج عن الطلقتين لانه لم يذكر تطليقة اخرى من جهة الزوج فكانه
قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به في الطلاقين المذكورين ثم رتب
على الافتداء الثالثة وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق عقيب الخلع فلا

يلزم منه ان يكون الطلاق اربعا وموجب الفاء التعقيب والوصل
في الوجود لا الترتيب في الذكر وهذا لم يقل به احد واما عدم تصور
الطلقة الثالثة بدون الخلع فنعم لازم لان غاية ما يفهم من ذلك
جواز وقوع الطلقة الثالثة بعد الخلع واما الانحصار فمن اين يفهم
فان قلت على ما ذكرتم لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي
وقد اتفق المفسرون على ان المراد به الرجعي قلنا انه رجعي على تقدير
الاخذ فلا ولقائل ان يقول هذا البحث مبني على ان يكون التسريح
باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة
الثالثة على ما روى ابو ذر بن العقيلي ان النبي عم سئل عن الطلقة
الثالثة فقال او تسريح باحسان فلا بد ان يكون قوله فان طلقها
بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك
بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح فلا تحل له من
بعد حتى تنكح زوجا غيره فح لا يكون في الاية دلالة على شرعية الطلاق
عقيب الخلع فالاولى ان يتمسك بما رواه ابو سعيد الخدري عن النبي عم
المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة ووجب مهر المثل بنفس
العقد اى بمجرده بلا تاخير في المفوضة عندنا وهي بكسر الواو من فوضت
امرها الى وليها وزوجها بلا مهر وبفتحها من فوضها وليها الى الزوج
بلا مهر وعند الشافعي رحمه وجوبه اما بالتسمية او بالوطي وفائدة
الخلاف تظهر في المفوضة اذا مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا
يجب المهر وعند الشافعي رحمه لا يجب لقول ابن عباس في المفوضة حسبها
الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب المهر اتفاقا وان طلقها قبل

الدخول فلا مهر لها اتفاقا وتجب المتعة فان قلت لما وجب مهر المثل
بالعقد وجب ان يتنصف بالطلاق قبل الوطي قلنا هذا ليس بقياسي
وانما يعرف بالنص والنص ورد في المسمى دون غيره وكان المهر مقدرا
شرعا غير مضاف الى العبد عندنا وقال الشافعي رح تقديره مفوض الى
راى العاقدين كما كان البدل مفوضا الى رايهما في البيع والاجارة
عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له ان تبتغوا باموالكم لما فرغ
من المسائل ذكر الادلة عقيبها على صنعة اللف والنشر قوله فان
طلقها متعلق بقوله صح وقد مر بيانه وان تبتغوا متعلق بقوله وجب
يعني بين لكم ما تحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور فيكون
ان تبتغوا مفعولا له ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلك والابتغاء
هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد
منه العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى
الى الوطي فيجب المال عند العقد عملا بالباء الموضوع للالصاق فان قلت
المفهوم من الاية ان العقد المشروع هو الملتصق بالمال فيلزم ان لا
يكون العقد الذي نفي فيه المهر مشروعا وقد حكمتم بصحة ذلك قلت
لا نم اللزوم لان المهر لا ينتفي بنفيه فيكون المال ثابتا عند العقد
سواء سماه او نفاه فمن اخر وجوب المهر الى الوطي فقد خالف النص
وبطل مذهبه فان قلت ثبت في الحديث ان النبي عم قال زوجتكها
بما معك من القران فعلم ان المهر ليس بمقدر بالمال قلت هذا خبر الواحد
غير مقبول لمعارضة نص الكتاب او يقال الباء للسببية لا للمعاوضة
قد علمنا ما فرضنا عليهم هذا متعلق بقوله كان المهر وجه التمسك ان

الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير فيجب ان يكون المهر مقدرا الا انه
في تعيين المقدار مجمل فلحق البيان بقوله عليه السلام لا مهر اقل من
عشرة دراهم واما كونه مقدرا شرعا فلان الكناية في قوله فرضنا للذات
المتكلم فدل ذلك ان متولي التقدير هو الشارع فمن لم يجعل المهر مقدرا
شرعا كان مبطلا للنص لا عاملا به اعترض عليه بانا لا نم ان الفرض
خاص في التقدير بل هو مشترك لانه يجي بمعنى القطع يقال فرض الخياط
الثوب وبمعنى البيان كما قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي
بيناها وبمعنى الايجاب بل في الاية حمله على الايجاب اولى بقرينة قوله
عليهم لانه يقال اوجب عليه ولا يقال قدر عليه وبقرينة قوله تعالى وما
ملكت ايمانهم فان نفقة الاماء وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير
لا يستقيم في حقهن لانه لم يقدر على المولى للاماء شي ويمكن ان يجاب
عنه بان الفرض حقيقة في معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه لاستعماله
في الشرع يقال فرض القاضي النفقة اي قدرها وسمي الفرايض فرايض
لكونها سهاما مقدرة واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في المعاني
الباقية لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز
اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي المشترك يحتاج لارادة
كل معنى من معانيه الى قرينة ولا نم ان قوله وما ملكت ايمانهم قرينة
على انه بمعنى الايجاب لان الواو بمثابة تكرار الفعل فكانه قال قد علمنا
ما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم فيكون الفرض المقدر النائب عنه
الواو بمعنى الايجاب في المذكور بمعنى التقدير كما في قوله ولله يسجد من في
السموات والارض الى قوله وكثير من الناس لان معنى السجود المذكور

الخضوع ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة
وذلك مجاز كذا قاله الشراح وفيه نظر لان حرف العطف اما ان
يكون بمثابة الفعل السابق من حيث اللفظ والمعنى اعني يسجد بمعنى
الخضوع والانقياد واما ان يكون بمثابته من حيث اللفظ والعاملية
لا من حيث المعنى والاول غير جائز لان السجدة بمعنى الانقياد وهو
موجود في جميع الناس لا في اكثرهم وفي الثاني يلزم الحذف من غير
دليل اذ لا يقال زيد يضرب وعمرو على معنى يضرب عمرو مريدا من
الضرب الاول السفر ومن الثاني استعمال آلة الضرب ويمكن
ان يجاب عنه بان قولهم لانعدام القرينة على ان المراد من الضرب
الاول السفر ومن الثاني الضرب صحيح لكن في الاية ليس كذلك
لان فيها قرينة على ان المراد من السجدة الاولى الانقياد ومن
الثاني وضع الجبهة واما صلة عليهم فلتضمن معنى الايجاب ويمكن ان
يقال سلمنا ان المراد به الايجاب لكن المطلوب حاصل على ذلك التقدير
ايضا لانه يصير التقدير قد علمنا ما اوجبنا على الازواج من المهر وغير ذلك
وكل معلوم مقدر فيكون مقدرا عند الله تعالى وذلك مجمل في حقنا فبينه
النبي عليه السلام بالحديث المذكور وان سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر فما
اوجب الله تعالى غير معلوم وذلك مجمل بينه النبي عليه السلام ومنها الخاص
الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل احترز بالقيد الاول
عن الفعل والاشارة وبقوله بالاستعلاء عن الدعاء والالتماس فان
قوله افعل بهذين الوجهين لا يكون امرا وقيد بالسبيل اشارة الى
ان العلو في الواقع ليس بشرط حتى ان صدر افعل ممن هو ادنى حالا

من المامور على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب
والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا على طريقة افعل وهي القاعدة
المشهورة في استخراج الامر من المضارع ذكر في الشرح الاكملي وفيه نظر
لخروج الامر الغائب عن التعريف والاصوب ان يقال مراده من افعل
ما يدل على طلب فعل ساكن الآخر خرج بهذا قول من قال لمن دونه اوجبت
عليك ان تفعل كذا او اطلب منك او وجب عليك ان تفعل كذا فهذا
كله لطلب الفعل وليس بامر اعلم ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل
صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى نفس التكلم بالصيغة وكذا
القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف
المذكور على الاعتبارين لكن كونه بمعنى المقول اولى لان الامر والنهي
من اقسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ ولقائل ان يورد
عليه بانه ان اراد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة
افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اراد
اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء
قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب
قدم الامر لان ما يجب على المكلف اولا الايمان وهو بالامر ويختص
مراده اعلم ان لفظ الامر وهو ا م ر اسم وله مسمى وهو صيغة افعل ولها
مسمى وهو الوجوب فلفظ الامر خاص ومسماه ايضا خاص لما بين
ان الاول شرع في الثاني يعني يختص المراد من الامر وهو الوجوب بصيغة
وهو افعل لازمة لذلك المراد حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه
الصيغة اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا المعنى به كالمترادفة وقد

يكون على العكس كالمشترك وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ
المتباينة ولما كان الاختصاص ههنا من الجانبين تعرض المص لهما
لجانب المعنى بقوله ويختص بصيغة ولجانب اللفظ بقوله لازمة وقدم
الاول لانه هو المقصود من هذا الباب وفيه رد على من زعم ان الامر
مشترك بين الوجوب والندب والاباحة حتى لا يكون الفعل موجبا
خلافا لبعض اصحاب الشافعي رح فانهم ذهبوا الى ان فعل النبي عم الذي
ليس سهوا ولا طبعا مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا به مثل وجوب التهجد
موجب (مثل الزلات) ومرجع الخلاف الى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف
بيننا وبينهم في ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب لا يستفاد الا
من الامر وانما الخلاف في ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندهم
يطلق لقوله تعالى وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ اي فعله لان الموصوف
بالرشد هو الفعل وعندنا لا يطلق وتمسكوا بان النبي عليه السلام شغل عن
اربع صلوة يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي
فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب للمنع عن الوصال هذا اشارة
الى تمسك العامة وهو ما روى انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر
عليهم الموافقة في وصال الصوم بقوله عليه السلام ايكم مثلي يطعمني ربي
ويسقيني ربي فدل ان فعله ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم وخلع
النعال وهو ما روى انه عم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم
فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك
قال ان جبرائيل اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى
في نعله قذرا فليمسح وليصل فيهما هذا دليل على ان الفعل غير موجب ولا

لما انكر عليهم كذا في الكشف وجامع الصغير ولقائل ان يقول الانكار
لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به عليه السلام ولهذا
علل بقوله يطعمني ربي ويسقيني وكذا في خلع النعال علل الانكار باخبار
جبرائيل عليه السلام وهو كان مخصوصا به عم وكيف يجوز الانكار على
نفس الاتباع وقد امرنا بقوله تعالى فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وايضا هذا
الدليل مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعت
الصحابة وفهمهم الاتباع دليل لهم والوجوب استفيد بقوله عم صلوا
كما رأيتموني اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا لما كان الى الامر حاجة
هذا جواب عن تمسكهم بالحديث وسمي الفعل به اي بالامر لانه سببه اي الامر
سبب الفعل فهو مأمور به فقيل له امر تسمية للمفعول بالمصدر هذا جواب
عن تمسكهم بالاية لكنه جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع ويقول لا نم
ان المراد من الامر الفعل لان الرشد بمعنى الصواب فالقول متصف
به كالفعل ولئن سلم ذلك فاطلاقه مجاز لانه سببه الا ان الامر بمعنى الفعل
يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر كذا في الكشف لكنه غير مستقيم لان
امر على صيغة فعل لا يجمع على فواعل البتة اللهم الا ان يجعل اوامر جمع
آمرة مجازا لان صيغة افعل جعلت آمرة مجازا وعلى هذا النحو قيل جمع نهي
على نواه ويمكن ان يقال يجوز ان يكون اوامر جمعا للامر مبنيا على غير واحده
كاراهط في رهط وموجبه اي موجب الامر المطلق الوجوب لا الندب
كما ذهب اليه بعض الفقهاء كقوله تعالى وكاتبوهم متمسكين بانه لطلب
الفعل فلا بد من ترجيحه على الترك فادنى الترجيح الندب والاباحة لقوله تعالى
فاصطادوا لان الامر يقتضي حسن المأمور به ومن ضرورته التمكن مع

الاقدام وذلك بالاباحة والتوقف كما ذهب اليه طائفة من ان الامر
مشترك بين هذه الثلثة لانه مستعمل في هذه المعاني من غير ترجيح احدها
والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر امر لا بد ان يتوقف فيه ما لم يوجد
قرينة تعين احدها قلنا هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
من غير توقف ولو لم يكن موجبا لطلبوا دليلا اخر للعمل به سواء كان بعد
الحظر او قبله يعني موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع
او قبله هذا رد لقول اصحاب الشافعي رحمه الله فانهم قالوا موجبه في اغلب الاستعمال
قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
قلنا الاباحة ما فهمت من الامر بل من قوله تعالى قل احل لكم الطيبات وما
علمتم من الجوارح والحظر السابق لا يصلح دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال
من المنع الى الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك فانه
جار بعد الحظر الوجوب كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا
المشركين ولئن سلمنا انها فهمت من الامر لكن كلامنا في الامر المجرد
عن القراين مما ذكرت قرينة على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد شرع
لنا ولو وجب لكان علينا لان آثمنا على الترك فيعود الامر على موضوعه
بالنقض لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر هذا دليل لقوله وموجبه الوجوب
وهو قول عامة العلماء بالنص وهو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
بعد قوله اسجدوا لآدم فانه ورد في معرض الذم على المخالفة فعلم ان لا
اختيار للمامور في فعل ما امر به وهو دليل الوجوب وقيل المراد بالنص
قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون
لهم الخيرة واستحقاق الوعيد لتاركه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون

عن امره اي امر النبي عليه السلام ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
فانه تعالى خوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب
في الاخرة بسبب مخالفتهم الامر لان تعليق الحكم بالوصف مشعر
بالعلية ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة الا اذا كان المامور
به واجبا فان قلت قوله تعالى عن امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي
ان يكون مخالف كل امر مامورا بالحذر قلت انه عام لانه يجوز استثناء
مخالفة كل واحد من افراد الامر عنه وجواز الاستثناء علامة العموم
فان قلت يجوز ان يراد بمخالفة الامر انكار حقيته فلا يدل على وجوب
اتيان المامور به قلنا موافقة الشيء عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى
الامر هو اتيان المامور به ومخالفته تركه واما اعتقاد حقية الامر فانما هو
موافقة الدليل الدال على حقيته لا موافقة الامر فان قلت هذا انما يتم
على تقدير وجوب الحذر وهو عين النزاع قلنا المفهوم من الاية التهديد
والحاق الوعيد فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما ليلحق به الوعيد ودلالة
الاجماع لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر فيكون الطلب
كاملا لان الاصل في كل شيء الكمال وكمال الطلب انما يكون اذا لم
يرخص الطالب في ترك المامور به اذ لو رخص لم يكن طالبا من كل
وجه وهذا الاجماع يدل على ان موجب الامر الوجوب وانما قال ودلالة
الاجماع لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى وانما يدل عليه
فان قلت لا نم الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب ولهذا لو
قال الشارع اوجبت عليك او اطلب منك يثبت الوجوب قلنا كلامنا في
الموضوع للطلب وما ذكرت اخبار عن الطلب لا موضوع له والمعقول

اى الدليل العقلى وهو ان كل مقصد من مقاصد الفعل كالماضى والحال و
الاستقبال تخص بعبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه مناط الثواب
والعقاب فلان يوضع له عبارة كان اولى وهى الامر فان قلت هذا
اثبات اللغة بالقياس وهو باطل قلت القياس لاثبات عدم اصالة المشترك
لا لاثبات اللغة وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل
استحق العقاب ولولا الامر للوجوب لما حسن ذلك وقد يقال الامر متعد
لازمه مطاوعه الائتمار فالامر لا يتحقق بدون الائتمار اى الامتثال كما لا يتحقق
الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل الوضع لكن لو كان الوجود لازما
للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وصار ملحقا بالجمادات وهو باطل فنقل الشارع
الوجود الى الوجوب لانه مفض الى الوجود قضاء لحق اللفظ بالقدر الممكن
والمراد بقولنا الامر حقيقة فى الوجوب الحقيقة الشرعية لا اللغوية لان
الوجوب ليس الا بحسب الشرع وفيه نظر اما اولا فان الخلاف فى صيغة
الامر نحو افعل وغيره لا فى لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا على المدعى واما
ثانيا فلانه لا يخ اما ان يراد به اللازم الحقيقى او اللغوى لا سبيل الى الاول
لتحقق الامر عند انتفاء الائتمار يقال امرته فلم يأتمر ولا الى الثانى لانا لا نم ان
الائتمار بمعنى الامتثال لازمه بمعنى صيرورته مأمورا كالكسر لازمه الانكسار
بمعنى صيرورته منكسرا كيف وان الائتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم
بل متعد يقال ائتمر امر فلان اى امتثله واذا اريد به الاباحة او الندب
لما بين ان موجب الامر هو الوجوب وقد كان يطلق على الندب والاباحة
شرع فى بيان وجه ذلك الاطلاق فقيل انه حقيقة لانه بعضه وهو مختار فخر
الاسلام يعنى الاباحة جزء من الوجوب اذ الشئ ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا

وكذا الندب جزء منه لان الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه
والمندوب ما يثاب على فعله فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه
وكما لو اطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد فكان حقيقة قاصرة وقيل لا
اى قال الكرخى والجصاص لا يكون حقيقة لانه جاز اصله اى اصل الموضوع
له وهو الوجوب يعنى لازم الندب والاباحة عدم الاستحقاق بالعقوبة
بتركه ولازم الايجاب الاستحقاق بها بتركه فيكون الوجوب والاباحة
او الندب غيرين للتنافى بين لازميهما فاستعمال الامر فيهما يكون مجازا
فان قلت كيف اختار فخر الاسلام كونه حقيقة فيهما وكونهما جزئين من
الوجوب غير مسلم اذ ليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكون
جزءا من الوجوب بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص
الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على
التساوى وعلى تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ فى غير ما وضع له
فينبغى ان يكون مجازا قلت ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه
يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع
مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز
الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة
وهو جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة
اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة ولا خفاء فى
ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك
فاستعمل الصيغة الموضوعة للوجوب فى مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال
الكل فى الجزء فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب او الاباحة

اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في
جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه
خال عن ذلك كما اذا قلنا رمى حيوان وطار حيوان فعلم من الاول انه
انسان اراد فخر الاسلام من غير الموضوع له المعنى الخارجي بناء على
عدم اطلاق الغير على الجزء على ما عرف من تفسير الغير في علم اصول
الكلام وهذا البحث دقيق لا يتم الا بتمام من التحقيق وبه سقط نظر بعض
الشارحين بان الاباحة ليست بعضا من الوجوب اصلا ولا يقتضي
الامر المطلق التكرار اي لا يوجبه لما فرغ من بيان اختصاص الامر بالوجوب
وعكسه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص هل يوجب التكرار بلا قرينة
اولا وان لم يوجب هل يحتمله اولا التكرار ان يفعل فعلا ثم تعود اليه
قال بعض اصحاب الشافعي انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا
اذا قام دليل يمنعه لان اقرع بن حابس كان من اهل اللسان فهم التكرار
من الامر بالحج فقال ألعامنا هذا ام للابد فان قلت لو فهم لما سأل قلت
سأله ليعلم ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر على موجبه من التكرار
حرجا عظيما فيرد نا الامر بالمطلق لان الامر المقيد بقرينة التكرار او
المرة يفيد ذلك ولا يحتمله وقال الشافعي يحتمله لان اضرب مختصر
من اطلب منك ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم وتحمل
عليه بقرينة تقترن بها كقوله تعالى وادعوا ثبورا كثيرا وصفه بالكثرة
ولو لم يحتمله لما صح ذلك سواء كان معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا او مخصوصا بالوصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس
فان الامر بالصلوة مقيد بتحقق وصف دلوكها اي غروبها او لم يكن

اتفاقا

قال بعض اصحاب الشافعي هو انه يفيد التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا
بوصف لان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والصلوة تتكرر بتكرر
الدلوك لان في الكتاب ورد هكذا وفي السنة ايضا كقوله عم
الوضوء في كل دم سائل اي ليتوضأ والوضوء يتكرر بتكرر الدم
لكنه اي مفهوم الامر يقع على اقل جنسه اي جنس الفعل المامور به
وهو الفرد حقيقة بلا نية ويحتمل كله اي كل الجنس من حيث انه فرد
اعتباري حتى اذا قال لها اي الزوج لامرأته طلقي نفسك انه يقع
على الواحدة الا ان ينوي اي الزوج الثلث فيقع الثلث وانما احتيج
فيه الى النية لانه يحتمله ولا يحتمل نية الثنتين يعني لو نوى الزوج من
طلقي طلقتين لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا والحاصل
ان الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله
والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل
اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى فان قلت
لو لم يحتمل الفرد العدد لما صح تفسيره به في قوله طلقي نفسك ثنتين
قلنا لا نسلم انه تفسير بل تغيير لان مطلق الامر وقوعه على الفرد الحقيقي
فتقييده بالعدد يخرجه عن موضوعه الاصلي ولهذا قالوا يقع الطلاق
بالعدد لا بالصيغة حتى اذا قال لامرأته طلقتك ثلثا او قال واحدة
فماتت قبل ذكر العدد لا يقع شيء وللقائل ان يقول هذا بعد التسليم مشكل
لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا الا ان
تكون المرأة امة فيصح نية الثنتين لانهما جنس طلاقها وكذا لو قال
لاجنبي طلق امرأتي الا ان في المرأة يقتصر على المجلس حتى اذا قامت

ان تطلق نفسها ثنتين
م

من المجلس لم يبق لها ولاية التطليق وفي الاجنبي لا تقتصر فان قلت
قوله طلقتك مثل طلقي فلما صحت فيه نية الثلث قلت لانه اخبار وهو
يقتضي وجود المخبر به بالضرورة ليثبت صدقه وهي ترتفع بالواحدة
لان المقتضى لا عموم له واما قوله طلقي فامر وله اثر في ايجاد المأمور به
وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا حكما فيصح التعميم فيه لان صيغة
الامر مختصرة من طلب الفعل وهو مفهوم المصدر بالمصدر اي بلفظ المصدر
الذي هو فرد سواء قدر معرفا او منكرا هذا دليل المذهب المختار وهو
ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله وبين الفرد والعدد تناف لان
الفرد ما لا تركب فيه والعدد مركب فالفرد لا يقع على العدد وللقائل
ان يقول قوله هو فرد ان اراد به انه موضوع للفرد من حيث هو فلا نم
ذلك لانه موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة ولهذا
قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع او العدد وان اراد
ان لفظه فرد ليس بتثنية ولا جمع فمسلم ولكن لا نم ان ذلك مانع من
احتمال العدد وانما يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعا للجنس كالانسان
قال الله تعالى ان الانسان لفي خسر فلا نعني باحتمال الامر العموم
والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل ومعنى التوحد
مراعى في الفاظ الوحدان جمع واحد كركبان وراكب واضافتها
كاضافة خاتم فضة وذلك بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل اي بمكان
بعيد منهما اي من الفردية والجنسية وما تكرر من العبادات فباسبابها
هذا جواب عمن قال الاوامر المعلقة او المقيدة تتكرر يعني تكرار اوامر
الشرع باعتبار تكرار الشرط الذي هو في معنى العلة او الوصف الذي

فرد ح

مدلولات ح

هو علة لا بالاوامر فان قلت كلامنا في تكرار موجب الامر وهو
وجوب الاداء والاسباب لا تعلق لها في ذلك بل المتعلق به
نفس الوجوب فلا يكون مما نحن فيه قلت التكرار في وجوب الاداء
الا بتكرر نفس الوجوب والسبب الحاصل ان الفريقين قائلون بالتكرار
لكنا نستنده الى السبب وهم يسندونه الى الامر بناء على ان نفس
الوجوب ووجوب الاداء ثابتان بشيء واحد عندهم فان قلت هذا مشكل
بقوله ان دخلت الدار فانت طالق لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول
قلت الانسان اذا جعل شيئا علة للحكم لم يلزم من تكرره تكرر الحكم
الا يرى انه لو قال اعتقت غلاما لسواده وكان له عبد اخر اسود
فانه لا يعتق عليه ولو جعل الشارع شيئا علة للحكم يلزم من تكرره
باجماع السابقين لا بالاوامر بموجب اللغة حتى لو قال لعبده اشتر
لي اللحم ان دخلت السوق فالامر لا يقتضي التكرار بالاجماع وان
احالوا ذلك على الدليل احلنا ما تكرر ايضا على الدليل لا على الامر
وعند الشافعي رح لما احتمل التكرار تملك المرأة في قوله طلقي نفسك
ان تطلقها ثنتين اذا نوى الزوج بها لانه نوى محتمل كلامه وان
لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق واحدة وكذا عند من قال
موجبه التكرار لكنه اذا لم ينو فلها ان تطلق واحدة وثنتين وثلثا
وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد اختلف في السارق
هل يقطع اطرافه الاربع ام لا فعندنا لا يقطع وان سرق ثانيا يقطع
رجله اليسرى وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب وعند الشافعي رح قال
ان سرق ثالثا يقطع يده اليسرى وفي المرة الرابعة يقطع رجله اليمنى

لا يكون ح

تكرره ح

لقوله عم من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه
وان عاد فاقطعوه ولقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
والايد جمع عام متناول لليمنى واليسرى فمن حملها على اليمين ابطل اطلاق
الايدى وصيغة الجمع ايضا لان لهما يمينين لا ايمانا وذلك جرى مجرى
النسخ عندكم وائمتنا تمسكوا بان مصدر السارق والسارقة لا يحتمل
العدد حتى لا يراد به السرقة الا سرقة واحدة لانه لو اراد كل السرقات
لم يجب القطع الا بعدها وذلك لا يعرف الا بموت السارق وذلك
منتف بالاجماع وبالفعل الواحد لا يقطع الا يد واحدة وهى اليمنى
بالسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود رض ايمانهما مكان ايديهما
وبالاجماع فلم يبق اليسرى مرادة ولا يمكن هنا تكرار القطع بتكرر
السرقة لفوات المحل وهو اليمين بخلاف الجلد بتكرر الزنا لان المحل
وهو البدن باق والجواب عن الشافعى رح قراءة ابن مسعود مشهورة
يجوز تقييد المطلق بها وقوله تقييد المطلق نسخ عندكم غير مفيد لانه استدلال
بالايراد نعم يصار الى مثل ذلك اذا كان فى مقام الدفع اما فى
مقام الاستدلال فلا يفيده وصيغة الجمع يكون مجازا عن التثنية كما
فى قوله تعالى صغت قلوبكما وحكم الامر لما فرغ عن بيان موجب الامر
وعدم احتماله التكرار شرع فى بيان ذلك الواجب وهو بالقسمة الاولية
نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب اى اخراجه من العدم الى الوجود
اذ تسليم كل شئ بما يناسبه قوله تسليم كالجنس يشمل الاداء والقضاء
وبقوله عين الواجب خرج القضاء والنفل بالامر هذا اشارة الى ان
المراد منه افعال الجوارح لا ما فى الذمة قبل الامر وهو نفس الوجوب لان

تكرر

وقد

نفى الاداء [illegible]

ذلك

ذلك ليس بالامر بل بالسبب فيسقط ما قيل كيف يمكن تسليم عين الواجب
وهو وصف فى الذمة لا يتصرف فيه فان قلت تسليم الافعال وهى
اعراض غير متصور قلنا لها حكم الجواهر شرعا ولهذا يوصف بالبقاء
فان قلت تسليم العين كيف يتصور والديون تقضى بامثالها لا باعيانها
قلت العينية والمثلية ليست بالقياس الى ما فى الذمة بل القياس
الى ما علم من الامر فان المأمور به ان كان عين ما علم فهو الاداء
زاد صاحب المنتخب قيدا وهو الى مستحقه فى الاداء والقضاء لان التسليم
الى غير مستحقه لا يكون اداء ولا قضاء فنقول لا احتياج الى هذا
القيد لان قوله بالامر يفهم منه التسليم الى مستحقه لان الامر ورد به
او لان لفظ التسليم يحصل السلامة وهو فى اداء ما وجب انما يكون
اذا سلمه الى مستحقه وزاد بعض قيدا اخر وهو فى وقته لان التسليم
فى غيره لا يكون اداء فنقول انما اهمل المص هذا القيد ليعم غير الموقت
كالزكوة والكفارات تعالى ادى زكوة ماله وطعام كفارته اعلم ان هذا
التعريف على قول من خصص الامر بالوجوب واما على قول من جعله
حقيقة فى الندب فالاداء تسليم ما طلب من العمل بعينه فيدخل فيه
النفل وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به اى بالامر فلا يقضى النفل
لانه غير مضمون بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فيقضى لكونه واجبا
عليه بالشروع فان قلت كان عليه ان يزيد قوله من عنده اى من عند
المأمور بان يكون حقه اذ لو صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء
قلنا الواجب بالامر تسليم مثل الواجب من عنده لا تسليم مثل الواجب
مطلقا فلا احتياج الى هذا القيد ويستعمل احدهما مكان الاخر اى يستعمل

الاداء مكان القضاء كقولك نويت ان اؤدي ظهر الامس والقضاء
مكان الاداء لقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا اي اديت
لان المراد منها الجمعة وهي لا تقضى مجازا وهو من كلام المص متعلق
بالقسمين حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس لان لكل واحد منهما
خاص بمعنى اصطلاحا فاذا استعمل في غيره يكون مجازا وجعل فخر الاسلام
القضاء حقيقة في معنى الاداء لانه لفظ متسع يجيء بمعنى الفراغ وهو موجود
في تسليم العين والمثل والاداء فيه معنى شدة الرعاية في الخروج عما لزم
وذا في تسليم عين الواجب والقضاء يجب بما يجب به الاداء وهو الامر
عند المحققين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي خلافا للبعض وهو العراقيون
من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعي فانهم قالوا القضاء يجب بامر جديد
لان الواجب في العبادات الموقتة انما عرف قربة في وقتها وقد فات
فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال عليه السلام من فاته صوم
يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد من امر اخر يعرف
به ان القضاء مماثل لما فات واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء
الصلوة والصوم عند الفوات لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء
او باسقاط من له الحق وكلاهما منتف فحين ما فات كان باقيا في ذمته
مضمونا مقدورا على مثله لان النفل شرع له من جنسه وهو مثل له فامر بصرف
ماله من النفل الى ما عليه من القضاء فان قلت على هذا ينبغي ان لا يقضى
المغرب لان ثلث ركعات نفل غير مشروع قلنا لا نسلم فان الوتر سنة
على قولهما واحدى الروايتين عن ابي حنيفة رح ولو سلم فقضاء ما ثبت بقوله عم
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فالثابت

النص ورد في الناسي والنايم والمدعى اعم قلت الاستدلال ليس بعبارة
الدليل لانه اخص وانما هو بدلالته وانما ذكر الناسي والنايم اشارة الى
ان المؤمن ليس من شانه ان يترك الصلوة متعمدا فيترك القياس به
فلما كان وجوب القضاء في الصلوة معقولا لانه اوجب بما قدر عليه وهو
اصل الواجب واسقط ما لم يقدر عليه وهو فضل الوقت الحق به المنذورات
المتعينة كمن نذر صوم يوم الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب عند المحققين
وغير واجب عندهم لعدم ورود النص فيه وفيها تظهر فائدة الخلاف
هذا اذا فات المنذور بمرض او غيره واما اذا فوته وجب القضاء اتفاقا
لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة نص مقصود وقال ابو اليسر
الفوات والتفويت سواء عندهم فعلى هذا انما يظهر ثمرة الخلاف في التخريج
قال الشيخ قوام الدين الاتقاني الصحيح عندي قول العراقيين لان المراد
بالاداء في وقت بعينه لا يتناول ما بعده كمن امر عبده بفعل في يوم الجمعة
لا يقال انه ماموربه بعده ولو امر به يكون غير الامر الاول واليه مال
الامامان الغزالي والرازي قال فخر الاسلام القول الاول اشبه بمسائل
اصحابنا من انهم قالوا من فاتته صلوة في الحضر قضاها في السفر اربعا
ولو فاتته في السفر قضاها في الحضر ركعتين ومن فاتته صلوة الليل مع
الامام قضاها في النهار جهرا ولو فاتته صلوة النهار وقضاها بالليل
سرا هذا اذا قضاها بالجماعة واما اذا قضاها منفردا قال صاحب الهداية تجب
المخافتة ولقائل ان يقول وجوب مراعاة الجهر وعدمه وكذا القصر والاتمام
باعتبار ان وجوب القضاء باعتبار المثل لا لانه وجب بالسبب الاول
فان قلت اذا فاتت صلوة من مريض قادر على الايماء فقط فقضاها

فقضاها في الصحة بقضيها كصلوة الاصحاء وكذا اذا فاتته صلوة في
الصحة فقضاها في المرض يجزيه الايماء فلو كان حال الاداء معتبرا لما
جاز ذلك قلت ما صلى بالايماء في الفصل الاول كان للضرورة فاذا
صح زالت الضرورة فزال ما ثبت بها وفي الفصل الثاني ثبت الضرورة
فثبت الايماء فان قلت اذا وجب القضاء فيهما بالنص كيف يستقيم قوله
القضاء يجب بما يجب به الاداء قلت عرف بالنص ان الواجب ما سقط
وهذا الطلب تفريغ ما وجب بالامر ولهذا سمي قضاء فان قلت اذا وجب
قضاء المنذورات بالقياس يكون القضاء بسبب جديد لا بما وجب به
الاداء قلنا القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور
ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة فيكون الوجوب
في الكل بالسبب السابق وفيما اذا نذر ان يعتكف في شهر رمضان
فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود وهذا اشارة الى
سوال وارد على قول المحققين وهو ان يقال لو كان القضاء بالسبب
الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء في هذه المسئلة كما ذهب اليه
ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه
مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف
الا بالصوم مع ان قضاءه واجب بصوم مقصود بالاتفاق وجاز
قضاؤه في رمضان آخر كما ذهب اليه زفر لانه مثل الاولى في الشرف
مع انه لم يجز وعرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول
بل الى التفويت لعود شرطه الى الكمال جواب عما اورد يعني انما وجب القضاء
بصوم مقصود لان النذر كان موجبا للصوم اذ لا اعتكاف بدونه

فلهذا

فلهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم
ولكن سقط الصوم المقصود بشرف الوقت ولما انفصل الاعتكاف
عن صوم الوقت بان صام ولم يعتكف صار ذلك النذر بمنزلة
نذر مطلق عن الوقت فعاد شرطه الى الكمال بان وجب الاعتكاف
بصوم مقصود لزوال المانع وهو رمضان وفيما قاله ابو يوسف رحمه الله
اسقاط الاصل الذي هو الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم وما
قلناه اولى لان الاكتفاء بشرف الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود
عاد من النقصان الى الكمال فلم يجز قضاؤه في رمضان آخر لان
الاعتكاف الواجب مطلقا لم يتاد في رمضان آخر لان الشرف الحاصل
بالقصد يزداد اثره على الشرف الحاصل من التضمن كما ان النفل
بتحريمة مبتداة افضل من نفل حصل في تحريمة فرض كمن اسلم في
اجزاء الناقص لا يجوز له القضاء في مثل ذلك لعود شرطه الى الكمال
فان قلت على هذا كان ينبغي ان لا يتادى ذلك الاعتكاف في صوم
قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا قلت امتناع وجوب الصوم في ذلك
الاعتكاف يجوز ان يكون بشرف الوقت وان يكون لاتصاله بصوم
الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلق وهو القضاء فيجوز
لبقاء احدى العلتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال
بالاداء ولئن سلم ان الانفصال علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد
فات كذا قاله صاحب الكشف ولقائل ان يقول العلة الاتصال بصوم
الشهر مطلقا وهو موجود فان قلت الشرط يراعى وجوده ولا يجب
كونه مقصودا كما لو توضا للتبرد يجوز به الصلوة ورمضان الثاني

لما كان انقص ولكن نقص
فكان قضاؤه واجبا بصوم مقصود

على هذه الصفة قلت حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه
فلا بد ان يكون مقصودا الا لان القضاء وجب بسبب آخر وهو
التفويت لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا فالتفويت بسبب لوجوب القضاء
بمنزلة نص مقصود عندهم قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء
بالتفويت دل على وجوبه بالفوائت والاداء انواع اداء محض وهو
ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو منقسم على نوعين كامل وهو الذي
يؤديه مع توفر حقه من الواجبات والسنن والادب وقاصر وهو ما
يؤدي ببعض اوصافه وما هو شبيه بالقضاء كالصلوة بجماعة في المكتوبات
والوتر في رمضان والتراويح والجماعة في غيرها نقصان كالاصبع
الزائدة هذا مثال للكامل والصلوة منفردا مثال للقاصر وقصوره
لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة وفعل اللاحق بعد فراغ الامام
وهو الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي كمن نام خلف الامام
ولم ينتبه الا بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء اما انه
يشبه القضاء فلانه قد التزم مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم لان
الاداء مع الامام حيث لا امام محال بل هو مثله والاتيان بالمثل
قضاء لكن لكونه قضاء باعتبار الوصف واداء باعتبار اصل الفعل
قلنا انه اداء يشبه القضاء لا بالعكس لان الوصف تبع والتسمية
باعتبار الاصل اولى قيد باللاحق لان فعل المسبوق وهو ما
فات منه اول الصلوة اداء محض قاصر لكن قصوره دون قصور فعل
المنفرد لانه منفرد اداء وحكما والمسبوق منفرد فيما سبق وليس في
فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق فان قلت

كيف

كيف جعلت المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب الشرع قاضيا حيث
قال وما فاتكم فاقضوا قلت سماه قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط
الواجب او سماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن جعلناه مؤديا
باعتبار الوقت حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة ولا تصير اربعا
هذا تفريع لكون فعل اللاحق شبيها بالقضاء هذه المسئلة مصورة
في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام او احدث
فذهب الى مصره فتوضأ او نوى الاقامة في موضعها بعد فراغ امامه
حال اداء ما بقي من عليه غير متكلم علم من القيد الاول ان الامام
لو كان مقيما والمقتدي مسافرا يتغير فرضه ومن الثاني ان نية الاقامة
لا بد ان يكون في موضعها اذ هي في غيره كالمفازات يكون لغوا
لان حاله يبطل عزيمته ومن الثالث انه اذا لم يفرغ الامام ونوى
المقتدي الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة اعترضت على
الاداء ومن الرابع انه اذا تكلم بطل صلوته ووجب عليه الاستيناف
فيتغير فرضه لكونه مؤديا قال مولانا سراج الدين الهندي ولقائل
ان يقول انه مؤد حقيقة وقاض شبهة فباعتبار كونه مؤديا
يقتضي تغير فرضه الى الاربع فباعتبار كونه شبه القضاء لا يقتضي
فلم رجحتم الشبه على الحقيقة وكان العكس اولى احتياطا لامر
العبادة الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه بان هذا لا يسمى ترجيحا
بل عملا بالشبهين فلو عمل بما قال هذا يكون اهدارا لجهة القضاء
بالكلية ومنها اي من انواع الاداء هذا شروع في بيان انواعه في
حقوق قدم حقوق الله القديم في الذكر لانه اولى بالتقدم وقدم

الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء خلف عنه رد عين المغصوب
وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة وكذا يكون اداء
كاملا لو رد عين الواجب باعتبار الشرع كبدل الصرف وتسليم المسلم
فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان
الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال
في بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام فان قلت اذا كان اداء
كاملا فما القاصر فيهما قلت القاصر فيهما اداؤه زيفا ورده مشغولا
بالجناية كمن غصب عبدا فارغا ثم جنى على انسان او اتلف مال الغير
في يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بالجناية او دين يستحق بها
رقبته او دين وهو اداء قاصر وكذا تسليم المبيع مشغولا بالجناية
ومعنى قصوره انه اداه لا على الوصف الذي وجب اداؤه وهو
السلامة عن كل عهدة اما كونه اداء فلانه لو هلك في يد المالك
او المشتري قبل الدفع الى ولي الجناية برئ الغاصب من ضمانه
واما قصوره فلانه لو دفعه المالك او المشتري الى ولي الجناية او
بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البايع
بالثمن وامهار عبد غيره كمن تزوج امراة على عبد الغير بعينه صحت
التسمية بالاجماع ووجب عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم ولم
يفض لهلاكه وتسليمه بعد الشراء يعني لو اشترى الزوج العبد الذي
جعله مهرا وسلمه الى المراة كان ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء حتى
تجبر المراة على القبول لكونه عين حقها هذا تفريع على كونه اداء وكذا
الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المراة ولم يسلمه فان قلت ما الفرق بين

اوطرفه صح

القاضي صح

هذا وبين ما اذا باع عبدا واستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البايع
من المستحق حيث لا يجبر البايع على تسليمه الى المشتري قلت بانا تحققنا
ثمة ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المستحق فقد بطل برده فاذا
انفسخ البيع لا يجبر البايع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد ههنا
فقايم وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه
فاذا قدر على تسليم المسمى يلزمه وينفذ اعتاقه وساير تصرفاته لكونه
صادف ملك نفسه دون اعتاقها وساير تصرفاتها وهذا تفريع على
كونه شبيه القضاء لان تبدل الملك وجب تبدلا في الصفة الا ترى
ان العبد كان حرام الانتفاع على المشتري جايز الانتفاع للبايع
وبعد الشراء انعكس الامر وبتبدل الصفة يتبدل الذات حكما لان
حكم الشرع وهو الحل والحرمة يتعلق بالشيء من حيث انه مملوك لبعض
لا من حيث الذات اذ لو كان كذلك لما تغير كلحم الخنزير والمراد
من العين مجموع الذات واعتبار المملوكية فيتبدل الكل كذا قاله
صدر الشريعة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المتصف بالحل
او الحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية لبعض فتبدل الوصف لا يوجب
تبدل الذات والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر فالاولى ان يتمسك
بالسنة وهي ما روي ان النبي عم دخل على بريرة فاتت القدر كان
يغلي باللحم فقال عم الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق
علينا يا رسول الله وقال عليه السلام هو لك صدقة ولنا هدية فقد جعل
تبدل الملك موجبا لتبدل الذات حكما والعين واحدة ولهذا لو قضى
القاضي في الصورة المذكورة بقيمة العبد على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج

البعض بتبدل الكل صح

اتت والقدر صح

العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المراة على القبول لان حقها انتقل
من العين الى القيمة ولو كان لها حكم المسمى بعينه لعاد حقها اليها
ولم يتغير بالقضاء وانما جعل اداء يشبه القضاء ولم يعكس لان جهة
ادائه باعتبار الذات وجهة قضائه باعتبار صفته والذات هو الاصل
فكان اداء فان قلت لم لم يذكر المص تسليم الدين انه من اى قسم وقد جعل
فخر الاسلام من الاداء الكامل وهو مشكل لان الديون تقضى بامثالها
وعند اداء القرض قضاء فما الفرق بينهما قلت قضاء الدين لا يمكن تسليم
عينه لانه وصف ثابت فى الذمة فجعل تسليم العين مكان الدين تسليم
الدين حكما لانه لا وجه لتسليم الدين سوى ذلك واما القرض فتسليم
عينه ممكن فكان تسليم مثله قضاء ولقائل ان يقول كان ينبغى ان
يكون قضاء القرض قضاء يشبه الاداء لانه قضاء حقيقة واداء حكما لسلوك
طريق الاعارة حتى لم يجر فيه الربوا لمقابلة النقد بالنسية والقضاء
انواع ايضا اى كالاداء نوعا قضاء محض وهو ما لا يكون فيه
شبهة الاداء وهو ايضا قسمان بمثل معقول وهو ان يعقل فيه
المماثلة وبمثل غير معقول يعنى ان لا يدركه العقل لا انه ينفيه وما هو فى
معنى الاداء كالصوم اى كقضاء الصوم للصوم الفائت هذا نظير
القضاء بمثل معقول والفدية له اى للصوم هذا نظير القضاء بمثل غير معقول
يعنى الفدية وهو نصف صاع من بر او صاع من غيره خلف عن الصوم
وقضاء له لمن عجز عنه دائما كالشيخ فانا لا نعقل المماثلة بين الفدية
والصوم لا صورة ولا معنى اما صورة فظ واما معنى فلان معنى الصوم
اتعاب النفس بالكف عن المألوف ومعنى الفدية تنقيص المال ولكنه

قضاء

جاز لقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية قال فخر الاسلام معناه
لا يطيقونه كما جاء حذف لا فى قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا
اى ان لا تضلوا قال الامام الزاهدى هذا التأويل غير صحيح لانه
قال الله تعالى وان تصوموا خير لكم ومثل هذا الندب لا يرد فى
حق العاجز بل معنى الاية وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان
افطروا فدية وكان الاغنياء يفطرون ويفدون ثم نسخ ذلك بقوله
فمن شهد منكم الشهر فليصمه فحينئذ ثبت وجوب الفدية فى الشيخ الفانى
بالاجماع دون النص وقرا بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه وجعل
وان تصوموا معطوفا على الكلام الاول وهو قوله تعالى كتب عليكم
الصيام والخير بمعنى البر لا بمعنى الاخير ويمكن ان يكون معطوفا على
قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه بحسب الظاهر بطريق اليسر وان
كان ممكنا على طريق العسر فحينئذ الصيام خير لهم ويكون وجوب الفدية
بالنص وقضاء تكبيرات العيد فى الركوع فمن ادرك الامام فيه
وخاف ان يرفع الامام رأسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائما فانه يكبر
للافتتاح اولا ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد فى الركوع من غير
ان يرفع يديه هذا مثال القضاء الذى يشبه الاداء اما كونه قضاء فلكون
التكبيرات فاتت عن موضعها واما شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه
القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل والانحناء غير مانع
لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك
الامام فى الركوع مدرك لتلك الركعة وقال ابو يوسف لا يكبر تكبيرات
العيد من ادرك الامام فى الركوع لانه لا يقدر على اتيان مثلها كما لا يقرأ

في الركوع ولا يقنت اذا فاتا عنه ووجوب الفدية وهو نصف صاع لكل
فرض في الصلوة للاحتياط هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الفدية
في الصوم ثبتت بنص غير معقول فكيف اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص
قياسا على الصوم فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط بيانه ان
ما ثبت من الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان لم يعقل
فيجب الفدية في الصلوة لانها نظيره في كون كل منهما عبادة بدنية
وان لا يكون معلولا فيكون الفدية حسنة مندوبة تمحو بها السيئة فقلنا
بوجوبها احتياطا ولهذا قال محمد رحمه الله في الزيادات في فدية الصلوة تجزيه
ان شاء الله اعلم ان قوله يحتمل ان يكون معلولا بالعجز مشكل لان
بناء الحكم على المشتق في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه دليل على علية
وصفه كالتصدق بالقيمة اي كما اوجبنا التصدق بقيمة الشاة المعينة
بنذر الفقير او شرائه بنية الاضحية ان استهلكت او التصدق بعينها حية
ان لم تستهلك عند فوات ايام التضحية بطريق الاحتياط لاحتمال كون
التصدق بالعين اصلا في التضحية لانها عبادة مالية الا ان الشرع
نقل قربة التصدق الى اراقة الدم ليزول ما فيها من اوساخ الذنوب
والاثام وليكون ضيافة الله من اطيب الطعام لان الناس اضياف
الله تعالى في هذه الايام ولهذا حرم فيها الصيام وكره الاكل قبل
الصلوة ليكون اول تناولهم من ضيافة اكرم الكرام لكن سقط ذلك
الاحتمال في هذه الايام لكون الاراقة منصوصا عليها فاذا فات الوقت
عملنا بالاصل احتياطا واذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية لانه لما
احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال كون

الاراقة

الاراقة اصلا فان قلت اذا نقله الشارع الى الاراقة يكون التصدق
منسوخا فلا يمكن اعتباره بعد فواته قلت لا نسلم لزوم النسخ من
النقل لان الشرع نقل عدة الآيسة الى الاشهر ولم ينسخ الحيض
فمتى حاضت تقيدت بالحيض ومنها اي ومن انواع القضاء هذا بيان انواع
في حقوق العباد ضمان المغصوب بالمثل يعني القضاء بمثل معقول نوعان
كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى وهو السابق اي الكامل
هو السابق على القاصر حتى لو ادى القيمة في المثلي مع القدرة على المثل
الكامل لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على
رد العين لان حق المستحق في الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة
يجبر المالك على القيمة ضرورة او بالقيمة اي ضمان المغصوب بالقيمة اذا
لم يكن له مثل او كان له مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق
قضاء قاصر ولو اخر المص قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان
انسب فان قلت هذا التقسيم يتحقق في حقوق الله تعالى ايضا فان
قضاء الصلوة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء
بمثل معقول قاصر فلم لم يذكره هنالك قلت الثابت في الذمة اصل
الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان
بالمثل الكامل غاية الامر ان الاول اكمل وضمان النفس والاطراف
بالمال في حالة الخطاء هذا قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة لا تعقل
بين الآدمي والمال لانه مالك والمال مملوك وانما وجب ضمانها بالنص
بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر قيدنا بقولنا في حالة الخطاء
لانه لو كان الجناية عمدا واحتمل القصاص لا يضمن لانه مثل له صورة

القضاء

ومعنى وكان هو لسابق واداء القيمة هذا نظير قضاء تشبه الاداء قيل
في عبارته تساهل لان تسليم القيمة قضاء لا محالة فكان ينبغي ان
يقول م قضاء القيمة واجيب عنه بان الاداء يستعمل مكان القضاء اختار
لفظ الاداء اهتماما ببيان معنى الاداء فيه فيما اذا تزوج على عبد بغير
عينه صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي لان جهالته جهالة في الوصف
لا في الجنس كتسمية ثوب او دابة فيتحمل فيما بني على المسامحة كالنكاح
دون البيع اما كونها قضاء فظاهر واما شبهها بالاداء فلان العبد
بجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت
القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى حتى تجبر على القبول اي قبول
القيمة كما لو اتاها بالمسمى اي بعبد وسط تجبر المرأة على قبوله وانما تجبر
الزوج لان التسليم عليه فالعبد بالنظر الى انه معلوم الجنس يجب
وبالنظر الى انه مجهول الوصف تجب القيمة فصارت بالعقد احد الشيئين
فيتخير الزوج لان التسليم عليه فالعبد بالنظر الى انه معلوم الجنس بخلاف
العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا
فلم تعتبر عند القدرة على العبد فان قلت لو قال تزوجتك على
هذا العبد او قيمته تفسد التسمية ويجب مهر المثل فكيف صحت هنا قلت
انما فسدت لكون القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لاختلافها
باختلاف المقومين وصحت في مسئلتنا لان القيمة لم تجب بالعقد
لانه ما سماها وانما اعتبرت لان تسليم المسمى لا يمكن الا بمعرفتها وعن
هذا اي لاجل ان الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة في القطع
ثم القتل اي اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل ان يبرأ يده عمدا

الواجب

فللولي

فللولي فعلهما اي يتخير الولي ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من
غير قطع لانهما جنايتان عنده وخالفاه في الاول اي قالا ليس له
ان يقطع الولي بل يقتله لانه جناية واحدة عندهما قيدنا محل الخلاف
بالقيود الثلثة لان القتل لو كان بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا سواء
صدرا من شخصين او من شخص عمدين او خطائين او احدهما عمدا و
الاخر خطاء وكذا قبل البرء والقتل من شخص اخر او من شخص واحد
لكن كان احدهما خطاء والاخر عمدا واما اذا كان خطائين من شخص
فهو جناية واحدة اتفاقا لهما ان القطع انما يكون جناية اذا تبين انه
لم يسر الى القتل فاذا قتل عمدا فقد افضى القطع الى القتل و دخل موجبه
في موجب القتل وله ان مبنى القصاص على المساواة وفي القتل بغير
القطع مراعاة المساواة في المعنى وهو الاهلاك وفي القطع مع القتل
مراعاة المساواة في صورة الفعل ايضا فيتخير الولي بينهما بخلاف
الخطاء فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان
الخطاء موضوع عنا فان قلت كان ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على
القتل عند ابي حنيفة رحمه لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان
الكامل قلت يتعين عليه القتل الان للولي ان يقتصر على القتل لانه وجب
حقا له كما ان له ان يسقط الكل عفوا كان له ان يسقط القطع فصار
كاستيفاء بعض الدين وابراء الباقي ولا يضمن المثلي اي على الجاني
سبق الكامل على القاصر قال ابو حنيفة في باب ضمان الغصب ان لا
يضمن حاله مثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان
العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء بها اذ قبله يحتمل وجود

القطع

وعند ابي يوسف لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له فيعتبر قيمته يوم الغصب
والجامع كون يوم الغصب وقت سبب وجوب القيمة واجيب بان
العلة في الاصل كونه وقت وجوب السبب و وجود العجز عن رد عين
المغصوب وفيما نحن فيه ليس كذلك لان العجز عن اداء المثل لم يكن
متحققا يوم الغصب وانما يتحقق يوم الخصومة فافترقا وعند محمد يعتبر
قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الكامل يثبت فيه ويمكن ان يقال لكن
العجز لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة وقضاء القاضي فيكون وجوبها
في ذلك اليوم قيده بالمثلي لان ما لا مثل له تعتبر قيمته عند السبب وهو
الغصب اتفاقا وقلنا المنافع سواء كانت منافع الحر او العبد لا تضمن فيضمنها
بالاتلاف اي بان يستخدم مثلا عبد غيره او يركب دابته وعند الشافعي
يضمن بها لكن يضمن اجر المثل باتلاف منافع الحر قولا واحدا ولا يضمن
منافعه لو حبسه وتعطل لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها كثبوتها
بخلاف العبد وجه قيده بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتا في
صورة الغصب بان يمسك عين غيره ولا يستعملها لان الخلاف في غصب
المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل هو الاصل بل بناء على الاختلاف
في زوائد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافا له لان
الغصب عندنا ازالة اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد
المبطلة فيكون الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة
عندنا لعدم تحققه فيها له ان المنافع اموال متقومة كالاعيان فانها
تتقوم بمنافعها وشرعا صلحت مهرا لانها مخلوقة لمصلحة الآدمي كالاعيان
وورود العقد عليها في الاجارة وذا دليل على انها مال اذا العقد لا يجعل

غير المال مالا ولنا ان ضمان العدوان مقدر بالمثل ولا مماثلة بين العين
والمنفعة والمالية للشيء عبارة عن صيانته وادخاره لوقت الحاجة والمنفعة
غير محرزة لا تبقى في وقتين فلا تكون مالا فان قلت المنفعة محرزة باحراز
ما قامت هي به قلت هذا احراز ضمني لا قصدي الا ترى ان الحشيش
النابت في ارض مملوكة وان كان محرزا تبعا للارض لكنه ليس بمتقوم
بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه لكونه ليس بمال فالعقد وارد على العين
لا المنفعة حتى لو آجرتك منفعة منافع هذه الدار سنة بكذا لا يجوز
ولا بد ان يقول آجرتك هذه الدار ثم ينتقل العقد الى المنفعة شيئا فشيئا
ولئن سلم انه وارد على المنفعة لكنه ثبت بخلاف القياس بالنص فلا
يقاس عليه غيره فان قلت ثبت التقوم للمنفعة في غير العقد كما في وطء
جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر قلنا منافع البضع التحقت بالاعيان
عند الدخول فيكون الضمان لمقابلة العين حكما والقصاص اي وقلنا
القصاص لا يضمن بقتل القاتل يعني من قتل من عليه القصاص لا
يضمن لمن له القصاص الدية عندنا ويضمن عند الشافعي الدية لان
القصاص ملك متقوم للولي لان النفس تضمن بالمال عند الخطاء وذا
دليل على ماليته ولنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم لكونه غير محرز فلا يكون
مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة الخطاء بالنص على خلاف القياس
فلا يقاس عليه غيره وكذا لو شهد شاهدان على ولي القصاص انه
عفى عن القصاص ثم رجعا بعد القضاء بالعفو لم يضمنا الدية والقصاص
عندنا وعند الشافعي يضمنان الدية وملك النكاح لا يضمن بالشهادة
بالطلاق بعد الدخول هذه المسئلة مع ما قبلها ثلث مسائل مقول لقوله

قلنا وليس قلنا معطوفا على قوله قال ابو حنيفة لانه متفرع على كون الكامل
سابقا على القاصر ولا يصلح ان يكون قلنا متفرعا عليه بل متفرع على ان
ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة وفي عبارة المصنف
تسامح حيث لم يبين المفرع عليه والظاهر انه معطوف على قال وليس كذلك
يعني اذا شهد شاهدان انه طلق امرأته المدخول بها ثم رجعا بعد القضاء
بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا ويضمنان عند الش فيه مهر المثل لان ملك
النكاح انما يثبت بالمال على الزوج فيكون متقوما عليه ثبوتا والزيل اعني
الثابت فيكون متقوما زوالا ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه
غير محرز فلا يضمن والتقوم بالمال في حال الثبوت انما هو لبضع المرأة تعظيما
له لان ذلك المحل له خطر كخطر النفوس وما يتملك مجانا لا يعظم واما عند
الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق بلا شهود ولا ولي ولا
اذن ولا عوض منها ويسمى بدل الخلع بدلا مجازا ليس بمال ولو خالع ابنته
الصغيرة على مالها يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال لا يقال عدم توقفها
على هذه الاشياء لا يدل على عدم تقوم الملك ولهذا لو تلف مال انسان
بلا شهود يضمنه لان ضمانه باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم لا باعتبار
اتلاف تملكه قيد بقوله بعد الدخول لانهما لو رجعا قبل الدخول يضمنان
نصف المهر اتفاقا لانهما الزماه ذلك النصف بشهادتهما وفوتا يده عنه
مع فوات تسليم البضع فكان كازالة اليد المحقة عن ذلك النصف فاشبه
الغصب ولا بد للمامور به من صفة الحسن لضرورة ان الامر والشارع
حكيم على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح قال الله تعالى ان الله
لا يأمر بالفحشاء اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان الاول كون

الشيء ملايما للطبع ومنافرا له كالفرح والغم الثاني كون الشيء صفة كمال
وصفة نقصان كالعلم والجهل الثالث كون الشيء متعلق المدح والذم
كالعبادات والمعاصي ولا خلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين الاولين عقليان
واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعري حسن الافعال
شرعي وقبحها شرعي ولا حظ للعقل فيه وانما يعرف بالامر وعند المعتزلة
الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل
وفعله حسن وتركه قبيح وعندنا الحاكم بهما هو الله وهو متعال عن
ان يحكم عليه غيره خلق بعض الاشياء حسنا وبعضها قبيحا وامر به لانه
كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل جهة حسنه فاظهره الشارع
بالامر به فيكون الحسن من مدلولاته فنقول الحسن لذاته اما ان
يكون حسنا لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان
والصلوة ونوع منه يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به وقد
يجتمعان في الايمان المامور والاول يوجد بدون الثاني فيما اذا
آمن من غير ان يؤمر به والثاني يوجد بدون الاول فيما يكون مامورا
به ولا يكون حسنا لعينه ويشترط في النوع الثاني ان يكون الاتيان به
لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا لمعنى في نفسه
وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد
الامتثال كالوضوء للتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء
المنوي فانه حسن لكونه اتيانا بالمامور به وكونه شرطا للصلوة والمراد
بالمامور به الهيئة المخصوصة للصلوة وباتيانه ايقاعه وبحث الحسن
والقبح طويل فلنرجع الى حل الكتاب وهو اي الحسن اما ان يكون لعينه

اي يدركه العقل بلا واسطة وهو اي ما يكون حسنا لعينه اما ان لا يقبل
السقوط لما ذكر ان مطلق الحسن ثابت للمأمور به شرع في بيان ان
ذلك المطلق الذي لا يوجد الا في ضمن المقيدات اما ان يوجد تحت
ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا او لا يقبله وصفا لا
اصلا او يقبله اي يقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا او يكون
ملحقا بهذا القسم يعني اما ان يوجد ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون
ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره اي في غير المأمور به
ولقائل ان يقول في هذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم بين النفي والاثبات
وليس بينهما درجة ثالثة حتى يجعل قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا يحتمل
السقوط فيكون من النوع الاول او يحتمله فيكون من النوع الثاني
كذا قاله بعض الشارحين اقول فهم ان قوله او يكون ملحقا قسم لما
يكون لعينه وليس كذلك بل قسم للحسن المطلق الثابت للمأمور به وهو
اما ان يكون لعينه او لغيره او يكون ملحقا بعينه فالقسم الثالث
درجة ثالثة بينهما وهي ان يكون حسنة لا لعينه ولا لغيره كالزكوة
فانها ليست حسنة لعينها لكونها اضاعة مال ولا لغيرها لان واسطة
حسنها وهي دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالحقت بالحسن لعينه
ولو لم يجعل كلا واسطة لكانت حسنة لغيرها كالتصديق هذا امثال
ما حسن لعينه ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا لانه لو تبدل بضده
على اي وجه كان يكون كفرا ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا
الاقرار بالله وصفاته فان اصله ساقط حالة الاكراه ويباح اجراء
الكلمة الكفر على لسان مع اطمينان القلب على الايمان وصفه وهو

الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان ماجورا فان قيل بقاء الصفة
بدون الاصل محال قلت هذا وصف اعتباري لا يقتضي وجود محل
يقوم به حقيقة والصلوة فانها حسنة لعينها لانها افعال واقوال
مخصوصة تدل على تعظيم الله تعالى لكنها تقبل السقوط اصلا ووصفا
باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس ومثال ما يقبل السقوط
وصفا لا اصلا الصلوة في الاوقات المكروهة والزكوة مثال الملحق
به فان الزكوة غير حسنة في نفسها اذ هي اضاعة مال الا انها صارت
حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي من هو خواص الرحمن وكذا الصوم
في ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عنها ولكنه صار حسنا بواسطة
قهر النفس التي هي عدو الله كما جاء في الخبر اوحى الله تعالى الى داود
يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وكذا الحج قطع مسافة
وزيارة اماكن معلومة وهو في ذاته كسفر التجارة الا انه صار حسنا
بواسطة شرف المكان كما قال الصحابة رضي الله عنهم ما انت بمكة
الا لوادي شرفك الله على البلاد ولما كان هذه الوسائط بخلق الله تعالى
اذ النفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار
فانها محرقة بخلق الله تعالى وكذا حاجة الفقير ليست منه بل بخلق الله تعالى
وكذا شرف البيت ما جعل الا بتشريف الله تعالى اياه فلما كانت هذه
الوسائط من الله تعالى وبخلقه صارت كلا واسطة فالتحقت هذه العبادات
بالصلوة فان قلت هب نعم ان حاجة الفقير وجناية النفس بخلق الله تعالى
لا باختيار العبد ولكن كل منهما ليست بواسطة اذ لا حسن فيهما وانما الواسطة
دفع حاجة الفقير وقهر النفس وهما باختيار العبد قلت الدفع والقهر بخيل

على انه مصدر للمجهول فيكون بلا اختيار العبد اولغيره معطوف على
قوله لعينه يعني ان يكون حسن المأمور به لمعنى في غيره فان قلت
كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه لايكون لغيره لان ما بالذات
لايكون لغيره وقد قال انه لضرورة الامر قلت ليس المراد من قوله لعينه
ان مبدأ الحسن ذات المأمور به بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون
بالنظر الى عينه وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط اولا
يقبله فان الذاتي لايقبل السقوط وهو اي ذلك الغير اما ان لايتادى
بنفس المأمور به او يتادى او يكون حسنا الحسن في شرطه بعد ما كان
حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به كالوضوء مثال لما لايتادى فانه ليس
بحسن لانه تبرد وانما صار حسنا للتوسل به الى اداء الصلوة وهي
لايتادى بنفس المأمور وهو الوضوء بل بافعال مقصوده بعده والجهاد
مثال لما يتادى بنفس المأمور به وهو ليس بحسن في نفسه لانه تخريب
بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله او دفع كفر الكافر
فكل منهما يتادى بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان اعلاء كلمة الله ودفع
كفر الكافر باختيار العبد ولو جعل الاعلاء والدفع مصدر المجهول لكان
بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكوة لكن تمثيل
المص بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع مصدر المعلوم
فكان الاولى في التمثيل ان يقال واقامة الحدود فانها ليست حسنة
في نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنت بواسطة الزجر عن المعاصي
وهو يتادى بالاقامة والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء مالزمه هذا
مثال للشرط يعني اما ان يكون الحسن المطلق من قبل اشتراط القدرة

التي يتمكن بها المكلف من اداء مالزمه ولاشك في حسنه لان تكليف
العاجز قبيح فصار الامر الذي حسن لعينه حسنا لشرطه ايضا وصار
الحسن لغيره الذي لايتادى بنفس المأمور به كالوضوء او يتادى
كالجهاد حسنا الحسن في شرطه فتخصيص المصنف هذا التقسيم بما يكون
حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به ليس كما ينبغي فلو اقتصر على قوله او يكون
حسنا الحسن في شرطه لكان اعم واوجز فان قلت فاذا كان هذا
القسم جامعا للاقسام فلم اورده في الحسن لغيره دون الحسن لعينه
قلت لان الحسن الزائد حصل من حسن الغير فناسب للنوع الثاني في
قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد دلالة على انها مقدمة على الفعل
اعلم ان القدرة على نوعين قدرة يصير بها الفعل متحقق الوجود وهي
القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل وان كانت
متقدمة بالذات ولايجوز ان يكون قبله لامتناع تخلف المعلول
عن علته التامة وهذه القدرة لاتكون شرط التكليف فان قلت
يجب ان يكون التكليف مشروطا بهذه القدرة لان الفعل بدونها
ممتنع ولاتكليف بالممتنع قلت لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف
الا حال المباشرة فيلزم ان لايعصي بترك المأمور به لعدم التكليف
بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في
الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة
لاينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده
الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لايطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا
يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايقاعه وقدرة يصير الفعل بها متوهم

يتادى

الوجود وهي قوة مؤثرة عند انضمام الارادة اليها وهي سلامة الالات
والاسباب فهي سابقة على الاداء وتلك على نوعين نوع يصير الفعل
به غالب الوجود عادة تمكن ادرك على سعة الوقت مع كونه اهلا للاداء
الصلوة يظهر اثر هذه القدرة في لزوم الاداء لعينه ونوع يصير الفعل
به في حيز الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه يظهر اثرها في لزوم
الاداء خلفه لا لعينه وهي ان القدرة التي تزداد بها حسن المامور نوعان
مطلق من غير اعتبار قيد وهو ادنى ما يتمكن المامور به من اداء ما
لزمه وهو اي هذا القسم من القدرة شرط في اداء كل امر اي اداء كل
ما ثبت بالامر وهو المامور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره ولقائل
ان يقول الظاهر ان هي راجعة الى القدرة المتقدمة فيلزم انقسام الشيء
الى نفسه والى غيره فان كانت راجعة الى القدرة المطلقة التي في ضمن
المقيدة وهي نوعان وذكر لفظة ممكنة مكان مطلق لكان اولى واوجز
لان المطلق في الاصطلاح ما لم يقيد بقيد والممكنة مقيدة بقيد فاطلاق
المطلق عليها غير خليق قيد بالاداء احترازا عن القضاء فانه ليس
بشرط فيه حتى من فات عنه صوم يجب قضاؤه في النفس الاخير وهو عاجز
عنه في تلك الساعة لا يقال انه تكليف بما ليس في الوسع لان القضاء
ليس بتكليف ابتداء بل هو ابقاء التكليف الاول وما هو شرط لوجود
شيء لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كالشهود في باب النكاح هذا عند
من اوجب القضاء بالسبب الاول واما عند من اوجبه بنص جديد فلا بد
من القدرة لانه تكليف اخر كذا قيل وفيه نظر لان النص الجديد اوجب
اسقاط الواجب السابق ولم يوجب شيئا غيره بدليل قوله عليه السلام فليصلها

فمع انه غير جائز في التقسيم فلا يقال الاسم ثلثة اقسام اسم وفعل وحرف ويراد به الكلمة واي حاجة الى هذه الضرورة ولو قال او القدرة المتقدمة صح

اذا ذكرها اي فليصل تلك الصلوة الواجبة غاية انه اثبت مما تلته
فالاولى ما قال بعض الحذاق لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء
والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة
القدرة وان كان بغيره يشترط توهمها فكذا القضاء ان كان
مقصودا اشترط حقيقتها وان كان مطلوبا لغيره يشترط توهمها
كما في النفس الاخير فان القضاء فيه واجب على توهم الامتداد ويظهر
اثره في وجوب الايصاء والشرط توهمه اي توهم ما يتمكن به الاداء
لا حقيقته وهي انما تشترط للاداء اذا كان الغرض هو الاداء حتى
اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في اخر الوقت يعني
في جزء منه مقدار ما يسع فيه التحريمة لزمه اداء الصلوة عندنا لتوهم الامتداد
في اخر الوقت بوقف الشمس وامكانه عقلا وان كان نادرا عادة كما
كان لسليمان عليه السلام على ما روي انه لما جلس على كرسيه عرض عليه
الصافنات الجياد فاشتغل بها وفاته العصر فاهلك تلك الخيل
بالعقر وضرب الاعناق كما قال الله تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق
تشاؤما بها حيث شغلته عن ذكر ربه وقهرا للنفس عن خطها
جازه الله تعالى بان اكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته وتسخير الريح
بدلا عن الخيل كذا في عصمة الانبياء ويجوز ان يؤول عقر السوق وضرب
الاعناق بالكي عليها وجعلها في سبيل الله تعالى كفارة عما صدر عنه
لان القوم تهيبوه ولم يعلموه كذا في شرح التلاوبات ثم ينتقل الحكم
الى لزوم القضاء للعجز عن الاداء كما في الحلف على مس السماء انعقد
اليمين لتوهم البر لان السماء محسوسة ثم يحنث ويلزم الحلف وهو الكفارة

فيكون اثما لان المقصود باليمين تعظيم المقسم به وههنا هتك حرمة
الاسم وقال زفر لا يلزمه وهو القياس لان الوقت فات او نعدم
القدرة واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيد لا اعتبار به
كما لا يلزم الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة وكامل وهذا نوع ثان
من الشرط الذي يزداد به حسن الواجب وهو القدرة الميسرة
للاداء اي الموجبة لتيسير الاداء على العبد تسمى بالكامل لانها زائدة
على الممكنة بدرجة لانه بها ثبت التمكن ثم التيسر وبالممكنة لا يثبت الا التمكن
وليس معناه ان المامور به كان واجبا بالعسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط
هذه القدرة الى اليسر بل معناه انه لو اوجبه الله بقدرة ممكنة لكان
جائزا كسائر العبادات الواجبة بها فلما توقف الوجوب في بعض الواجبات
على هذه القدرة كانه تغير من العسر الى اليسر بواسطتها وهذه القدرة
شرطت في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها اشق
اذ المال محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب امر شاق ومهروب عنه
ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب لانها شرط في معنى العلة
ومغيرة للواجب من العسر الى اليسر تقديرا وهي كالنماء في الزكوة فان
الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر يحصل به كيلا ينقص اصل المال
فان قلت بقاء الحكم مستغن عن بقاء العلة كاستغناء المشروط
عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها لبقاء الواجب قلنا نعم
اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج وههنا لم يكن لان
اليسر لا يبقى بدونها فان قلت لو كان دوامها شرطا لما وجب الزكوة
في الباقي اذا هلك بعض النصاب لان النصاب شرط لليسر فان الواجب

قلت ما شرط الابتداء لليسر ح

ربع العشر واداء درهم من اربعين كاداء خمسة من مائتين بل
شرط في الابتداء للتمكن من الاغناء اي اغناء الفقير من المسئلة
والاغناء لا يتحقق من غير الغني كما تمليك لا يتحقق من غير المالك
واحوال الناس متفاوتة في الغنى فقدره الشرع بملك النصاب حتى يبطل
الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال اي النصاب في الزكوة يعني
اذا هلك المال بعد التمكن من اداء الزكوة ولم يؤد سقط عنه الزكوة
لعدم بقاء القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لانها كانت ممكنة
بدونه فشرط النماء ليكون المؤدى جزءا من المال النامي والواجب
اذا وجب بصفة اليسر لا يبقى عند انتفائها والا لانقلب اليسر عسرا
وقال الشافعي لا يسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء بان
يجد فقيرا في الاموال الباطنة والساعي في الاموال الظاهرة قيد
بالهلاك لانه اذا استهلك المال لا يسقط عنه الزكوة اتفاقا لانه
لما اسقط الواجب عن نفسه بالتعدي خرج عن ان يكون محلا للنظر
فجعل القدرة الميسرة فيه تقديرا زجرا له ونظرا للفقير وقيدنا بالتمكن
من الاداء لانه اذا لم يتمكن منه سقط الزكوة عنه اتفاقا ولذا يبطل
العشر بهلاك الخارج لان الشارع اوجبه بصفة اليسر الا ترى انه لم
يوجب كل الخارج ولم يوجب ايضا في الارض بدون الخارج وهو
اسم اضافي لا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي فشرط قيام تسعة
الاعشار في وجوبه وكذا يبطل الخراج لان وجوبه تعلق بنماء الارض
تقديرا حتى لو امتنع نماؤها بان كانت الارض سبخة او زرعها ولم ينبت
لم يجب شيء والتمكن من الزراعة يكفي لوجوب الخراج لانه ليس من

باقية م

السبخ بفتح السين وكسرها
ما يقال له بالفارسية شوره
كذا

جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق القراة ويجعل النماء
موجودا حكما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة حيث يسقط الخراج
لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال الارض
الى اخر السنة لا يسقط الخراج بخلاف الاولى اى القدرة الممكنة
فان بقاؤها ليس بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض وبقاء الشرط
ليس شرط لبقاء الواجب كالشهود في النكاح حتى لا يسقط الحج وصدقة
الفطر بهلاك المال وهو الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة
الفطر بعد وجوبهما وفي هذا رد لمن زعم ان الحج وصدقة الفطر وجبا
بقدرة ميسرة لان الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر
زايدتان على اصل القدرة لان ادنى القدرة في الحج القدرة على
المشي واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر تملك نصف صاع
من بر او صاع من شعير فقال انهما واجبا بقدرة ممكنة لان الشرط في
الحج نفس الاستطاعة وهي لا تتحقق الا بالزاد والراحلة عادة فان قلت
هذا اينا قض ما قلت من ان القدرة الممكنة سلامة الآلات والاسباب
قلنا لا تناقض لانهما من قبيل الالات التي هي وسايط حصول المطلوب
وكذا النصاب ليس بشرط في صدقة الفطر للتيسير بل ليصير الموصوف
به اهلا للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق من غير الغني الشرعي فان قلت
المراد من الاغناء الاغناء عن المسئلة وذلك لا يتوقف على الغني
الشرعي قلت ما دون الغني الشرعي في حكم العدم لان من لم يتصف
به يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها للتنافي بينهما
وهل تثبت صفة الجواز للمامور به اذا اتى به اى المامور به قال بعض

المتكلمين لا اى لا يثبت به حتى يقترن به دليل المستدلين بان من
افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مامور بالاداء شرعا بالمضي
على افعال الحج ولا يجوز المؤدى اذا اداه والصحيح عند الفقهاء انه يثبت
به صفة الجواز لمطلق الامر لانه يقتضي حسن المامور به وذلك انما يكون
بعد جوازه شرعا وكان النزاع بينهم لفظي راجع الى تفسير الجواز فعند
المتكلمين هو عبارة عن سقوط القضاء عما اتى به وسقوط القضاء لا يعرف
الا بدليل آخر وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الامتثال بالاتيان
المامور به كما وجب فلو لم يثبت الجواز عندنا انه يلزم تكليف ما لا يطاق
والجواب عن السند لا نسلم بان الثابت بالامر وجوب اداء الافعال
بصفة الصحة فلما افسده ولم يتمثل وجب عليه التحلل عن احرامه في الحج الصحيح
في العام القابل باحرام جديد واذا انه فاسد اخرج عن هذا الامر لانه
عليه الصلوة والسلام امر بالمضي فيما افسده وانتفاء الكراهة هذا
اشارة الى خلاف آخر حكي عن ابي بكر الرازي انه قال لا يثبت بمطلق
الامر ان المامور به غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس جائز مامور
به شرعا ولكنه مكروه قلنا المامور به هو الصلوة ولا كراهة فيها
بل الكراهة في التشبه بعبدة الشمس واذا عدم صفة الوجوب الثابت
للمامور به لا يبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي وهو يقول يبقى لان
الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام
الا يرى ان صوم يوم عاشوراء كان فرضا فبانتساخ وجوب الاداء
لم ينتسخ الجواز ولنا ان موجب الواجب الاداء على وجه لا يجوز تركه
وموجب الجواز التركه وبينهما تناف فلا يجوز اضافة غير موجبه اليه اللهم

الا ان يراد من الجواز ما اذن في فعله من غير ان يتقيد بقيد
الاذن في الترك فيصلح ان يكون جنسا للوجوب وعلى هذا التقدير
ايضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة صحة النوع من الجنس
بعد عدم النوع فالجواز بعد انتفاع الوجوب حيث كان حكما شرعيا
بدليل منفصل وفايدة الخلاف تظهر في قوله عليه السلام من حلف
على يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو
خير فانه يدل على وجوب سبق الكفارة على الحنث وذلك منسوخ
بالاجماع فبقي جوازه عنده ولم يبق عندنا والامر نوعان مطلق
من الوقت المحدود اي غير متعلق به على وجه يفوت الاداء بفواته
كالزكوة وصدقة الفطر وهو اي الامر المطلق على التراخي اراد به
انه لا يتقيد بالحال لا انه يتقيد بالمستقبل خلافا للكرخي فان المطلق
عنده على الفور وهو اشتان المامور بعقيب ورود الامر لان الامر
يقتضي وجوب الفعل في اول وقت الامكان ولهذا لو اتى به
سقط عن الغرض اتفاقا فتاخيره عنه نقض لوجوبه اذ الواجب
لا يجوز تركه عن وقته لئلا يعود على موضوعه بالنقض هذا دليل
على انه للتراخي يعني ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع
وذلك انما يوجد في الزمان والزمان الاول والثاني في صلاحية
حصول الفعل سواء ولو اقتضى الفور يصير كانه قال افعل الساعة
فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض اي ناقضا لما وضع له وهو
الاطلاق واما قوله فتاخيره عنه نقض لوجوبه فممنوع لانه يجوز ان
يفعل في الجزء الثاني في الذي بعده الى اخر العمر ولو كان الجزء

الاول متعينا للوجوب لزم ان لا يكون فعله في الجزء الثاني اداء
بل قضاء وليس كذلك فان قلت ان مات في الجزء الثاني فان كان
لا ياثم يلزم اضاعة الوجوب وان كان اثم يلزم الفور قلنا
لا ياثم وانما ياثم لو فوته لتفويته ومجرد التاخير لا يكون تفويتا لانه يمكن
الاداء في جزء آخر ولهذا لو ظن انه لا يعيش الى اخر الوقت واخر
ياثم والموت فجاة نادر لا يصلح لبناء الحكم عليه والفوات مضاف
الى صنع الله تعالى لا اليه ومقيد به اي مخصوص جوازه بوقت يفوت
بفواته وهو اي المقيد اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدي اي يكون
زمانا يحيط به ويفضل عنه وشرطا للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدون
الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا موثر في وجوده كذا
قاله بعض الشراح ولقائل ان يقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود
ولا يوجب العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا الاستدلال والاولى
ان يستدل بصحة الاداء ووجوده عند الوقت قيد بالاداء لانه ليس
بشرط للمؤدي اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء لا نفس
الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدي يستلزم شرطيته اذ الظروف
محال والمحال شروط فلا حاجة الى ذكرها قلت لا نسلم الاستلزام
لان الوعاء ظرف لما فيه وليس شرطا له ولو سلم فالمقصود بيان
اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته
فلا حشو في ذكرها وسببا للوجوب اي لوجوب المؤدي بدليل ان المؤدي
يفسد قبل الوقت فان قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية لان تقديم
المشروط لا يجوز ايضا قلت قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكوة على

الطول واما التقديم على السبب فلا يصح ابدا ولقائل ان يقول بطلان
تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل
قبله وفي الزكوة الطول ليس بشرط للوجوب او للاداء ولا يتصور
تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون
بطلان تقدم الاداء عليه باعتبار شرطية لا السببية والحق ان بطلان
تقدم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز ان
يثبت باسباب شتى اولان الوجوب يختلف باختلاف صفة الوقت
فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان
ناقصا فناقصا ولقائل ان يقول المتغير هو المؤدي او الاداء والمدعي
سببية نفس الوجوب والاولى ان يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد
الوقت وذا يدل على السببية فان قلت لا مناسبة بين الاوقات
والعبادات ولا بد من المناسبة بين الاسباب والمسببات قلت السبب
في الحقيقة ترادف النعم لوجوب الشكر بالعبادات وهو انما يحصل بالاوقات
فجعل الاوقات سببا مجازا ثم اعلم ان ههنا وجوبا ووجوب اداء
ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وظاهري فالوجوب سببه الحقيقي
هو الايجاب القديم لله تعالى وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه الظاهري
الوقت تيسيرا علينا ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل
وسببه الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه
الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي
قدرته المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهي لا تكون الا مع الفعل ذهب
الشافعي الى انه لا فرق بينه وبين الوجوب في العبادات البدنية فان

الصوم مثلا انما هو الامساك عن المفطرات مع النية نهارا والامساك
فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم
فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وليس كذلك واما في الواجب
المالي فبينهما فرق فان لزوم المال في الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه
الى من له الحق وجوب الاداء فالواجب هو المال والاداء فعل ذلك
في المال وذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب البدني ايضا فان
نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم
ايقاعها فانهما يفترقان في الوجود فان المسافر يلزمه الصوم نظرا
الى وجود السبب ولو لم يحصل اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب
ايقاعه لعدم الخطاب فان قلت على هذا ينبغي ان لا يكون صوم المسافر
اداء للواجب قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما في الوجوب
المخير على الراي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين فلو قلنا
الواجب لزوم ايقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء
لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا لتقرير يرد على كل منها سوال وايراد
مع الاعتراض عليها يفضي الى الملال الاولى ان يقال بينهما فرق فان
الحائض مثلا يلزمها في حال قيام العذر ان توقع الصلوة بعد زواله
اذا ادركته والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة
ولا يلزمها الايقاع والاداء في الحال كوقت الصلوة فان الجزء الاول
منه شرط للاداء ومطلق الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها
ان فات الغرض عن وقته والا فالبعض سبب وبهذا التقدير يندفع
ما قيل ان الجزء الاول الذي هو سبب لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم

السببية التقدم على المسبب ولازم الظرفية المقارنة وذلك البعض لا يجوز
ان يكون اول الوقت والا لما وجب على من صار اهلا في آخر الوقت
واللازم باطل ولا آخر الوقت والا لما صح الاداء في اوله واذا لم يتعين
الاول ولا الاخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع واليه
اشار بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول يعني ان اتصل
الاداء به تعين ذلك للسببية لعدم المزاحم او الى ما يلي يعني ان لم يتصل
به الاداء تنتقل السببية الى الجزء الذي يلي ذلك الجزء ابتداء الشروع
وهو بالرفع فاعل يلي يعني سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع
لان الزمان عرض لا يستقر الى تمام ركن وقبل ان يتم الشروع
بالتكبير ينقص من اجزاء الزمان ما يصلح ان يكون سببا للوجوب
ولكن لما كان الشروع عقيبه اعطي حكم الاتصال به لان الاصل اتصال
السبب بالمسبب فان قلت المسبب ههنا نفس الوجوب لا الاداء حتى
يعتبر الاتصال به قلت يفضي الى الوجود اعني وجود الاداء فيصير هو
ايضا سببا بواسطته فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد
تقررت عليه السببية والا فلا سببية حتى ينتقل قلت لا نسلم انتفاء السببية
عن الجزء الاول على تقدير عدم الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب
سواء اتصل به الاداء او لم يتصل وانما المنتفي ههنا تقرر السببية والحاصل
ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السبب موقوف
على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما قيل لو توقف السببية على الاداء وهو
موقوف على الوجوب الموقوف على السبب فيلزم الدور ولقائل ان يقول
كيف تنتقل السببية الموجودة في الاول بعينها وهي عرض لا تحتمل الانتقال

الوجوب

عن محل الى اخر ولو قال المصلي ان صلى في جزء من اجزاء الوقت فهو
السبب والا فالمجموع لكان اوجز واحرى ومن التطويل اعرى او الى الجزء
الناقص عند ضيق الوقت يعني تنتقل السببية من الجزء الى الجزء الى اخر
الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية او الى الجملة
يعني ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير تنتقل الى الجملة يعني كل الوقت يكون
سببا للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض
لضرورة الظرفية واذا ارتفعت عاد الى الاصل فوجب القضاء بصفة
الكمال فان قلت قبل الفوت كان الجزء الاخير سببا للاداء وبعده اذا
كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء قلت معنى قولهم
القضاء يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت فان قلت لو
شرع رجل في النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي ان لا يجوز قضاؤه
في الوقت الناقص لانه صار دينا في الذمة وهي قربة مقصودة ولكنه
يجوز قلنا باب النفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره كذا قالوا وفيه
نظر لان النفل بعد الشروع بالافساد صار واجبا ولم يبق نفلا في حق
القضاء ولهذا لا يجوز قضاؤه قاعدا مع القدرة على القيام بخلاف
حالة الاداء فلا يظهر فيه احكام النفل فلهذا لا يتأدى عصر امسه الذي
وجب في الذمة كاملا لصيرورة سببه كاملا في الوقت الناقص اي الوقت
الذي تتغير قرص الشمس فيه من عصر يومه لان الناقص لا يؤدي عن
الكامل فان قلت كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فينبغي ان لا يجوز عصر
امسه في الوقت الناقص من عصر يومه قلنا نقصان الوقت ليس باعتبار
ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا

من الفعل كان الكل كاملا بخلاف عصر يومه فانه جائز في الوقت
الناقص لانه اذا شرع في الجزء الاخير منه تعين للسببية فيجب
في الذمة ناقصا لنقصان في ذلك الجزء فيتادى بصفة النقصان
فان قلت اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا
لنقصان سببه قلت المراد من قولنا ما وجب ناقصا الواجب الذي
لم يصر دينا في الذمة لان النقصان في الاداء انما يتحمل بسبب شرف
الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان لانه لا جابر له في الغاية
ولقائل ان يقول السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ما يثبت في
الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل
كل الوقت سببا بعد الفوات لا يصح في كافر اسلم في اخر الوقت لعدم
اهلية للوجوب في جميع الاجزاء ومن حكمه اي ومن حكم هذا النوع
الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية التعيين يعني تعيين فرض
الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض وذكر فرض الوقت ليس شرط
عند البعض ولو نوى فرض الظهر يكفي والاصح انه شرط لان فرض الظهر
يكون اداء وقضاء فلا يتعين الاداء الا بذكر فرض الوقت ولا يسقط
اي التعيين بضيق الوقت اي بان ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب
وفيه دفع لمن يتوهم ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب وسبب التعيين
توسعة الوقت واذا ضاق الوقت زال التوسعة ينبغي ان يسقط التعيين
واجاب بانه لا يسقط لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب كالتبختر في
الطواف وعدم السقوط هنا من ذلك القبيل ويمكن ان يقال المعنى الموجب
للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط

ولا يتعين بالتعيين اي ولا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد
نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ويجوز الاداء بعده او قصدا
بان ينوي ذلك الا بالاداء يعني بعض الاجزاء انما يتعين باتصال
الاداء به لان التعيين وضع الاسباب فليس ذلك للعبد وانما
له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي في اي جزء يريد كالحانث اي
كما ان الحانث في اليمين له ان يختار في الكفارة احد الامور من
الاعتاق والكسوة والاطعام ولو عين احدهما لا يتعين بل يجوز
له ان يفعل الاخر او يكون الوقت معيارا له اي مقدارا لذلك
الواجب حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصانه وسببا لوجوبه كشهر رمضان
اما كونه سببا فلانه اضيف اليه وقيل صوم شهر رمضان فان اضافة
الصوم الى الشهر دليل على سببيته لان الاصل في الاضافات اضافة
المسبب الى السبب لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط مجازا لوجود
الحكم عنده وهو شرط لادائه ايضا الا انه لم يذكره لانه عرف من
كونه موقتا لان الوقت شرط لادائه بخلاف كونه سببا ومعيارا لان
الوقت قد لا يكون سببا كما في المنذور المعين ولا معيارا كوقت
الصلوة ولهذا اخصهما بالذكر فان قلت السبب اما الشهر كله او جزء
منه وهو اليوم الكامل وانما فسرناه به لئلا يرد عليه الكافر اذا اسلم
في بعض النهار لا يجب عليه ذلك اليوم مع ان شهود جزء من الشهر
حاصل فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر والغاء المعيارية
وعلى الثاني لا يكون الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ما هو
مضاف اليه ليس بسبب وما هو سبب ليس بمضاف اليه والاضافة الى

لبطلان غيره مشروع قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي ولكن نقل
منه الى جزء منه رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في باب الصلوة رعاية
للظرفية فيصير غيره منفيا بهذا نتيجة كونه معيارا وسببا فلا يصير
غيره مشروعا يؤيده قوله عليه الصلوة والسلام اذا انسلخ شعبان
فلا صوم الا رمضان ولا يشترط نية التعيين اي نية كون صومه
من رمضان قال الشافعي يشترط نية فرض رمضان لان وصف
الفرضية عبادة كاصل الصوم فيشترط النية بالوصف لئلا يلزم الجبر
في صفة العبادة كما شرطت باصله قلنا لما صار الصوم متعينا في
الزمان صار كالمتعين بالمكان والاطلاق في المتعين تعيين فلا
حاجة الى نية التعيين فيصاب بمطلق الاسم اي بمطلق نية الصوم
كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو لعدم
مزاحمة غيره اياه ومع الخطاء في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر
لانه لو نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف
فيبطل الوصف ويبقى اطلاق اصل الصوم فان قلت نية النفل اعراض
عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن
نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها الا في المسافر ينوي واجبا
آخر المستثنى منه محذوف يعني يصاب فرض الوقت مع الخطاء في
الوصف في حق كل احد الا في المسافر ينوي واجبا اخر فان الصوم
لا يصاب في حقه مع الخطاء في الوصف بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة
قيد به لان عندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان السبب هو شهود
الشهر تحقق في حقهما الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر فاذا ترك

الترخص كان المسافر والمقيم سواء فيقع عن الفرض وله ان في وجوب
الاداء لما سقط من المسافر فصار رمضان في حق ادائه بمنزلة شعبان
واذا نوى نفلا او واجبا اخر في شعبان يصح فكذا في رمضان بخلاف
المريض خبر مبتدا محذوف اي المسافر بخلاف المريض فانه اذا نوى
واجبا آخر او النفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة
العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح فيقع
ما نوى عن فرض الوقت وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما
المصنف ولكن اكثر المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض
اذا نوى النفل او واجبا اخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة
بخوف زيادة المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر وفرق بعض
العلماء بينهما بان المرض يتنوع الى ما يضر به الصوم كوجع الرأس
والعين والى ما لا يضر به كالامراض الرطوبية والترخص بحقيقة العجز
في النوع الثاني وفي النفل عنه روايتان يعني اذا نوى المسافر
النفل روى ابن سماعة عن ابي حنيفة انه قال لا يصح بل يقع عن فرض
الوقت وهو الاصح لان ترخص الفطر للمسافر لما كان لكونه
اخف نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه
نظرا الى مصالح دينه كان اولى والفائدة في النفل الثواب وهو في
فرض الوقت اكثر فلا يصح النفل وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يصح
لانه لما كان الوقت في حقه كشعبان يصح النفل فيه كما في شعبان
قيد بالنفل لانه ان اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض على
جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت يصح نية النفل

والترخص في النوع الاول بخوف زيادة المرض يكون

انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت او يكون معيارا
لا سببا كقضاء رمضان والنذر المطلق هذا هو النوع الثالث
من الموقتة اما كون الوقت معيارا له فظاهر واما كونه ليس سببا
فلان السبب في القضاء ما هو سبب في الاداء وهو شهود الشهر
وفي صوم النذر النذر فان قلت قيدت النذر بالمطلق وهذا مشعر
بان النذر المعين لا يكون من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني
فلا يكون الاقسام منحصرة في الاربع قلنا النذر المعين من القسم الثالث
لانه معيار لا سبب لان سببه النذر لكن له شبه بالقسم الثاني في
تعيين الوقت لذلك الصوم ولهذا يتادى بمطلق النية وبنية النفل
لكن لا يتادى بنية واجب اخر لان تعين وقت المنذور حصل بتعيين
الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو
الواجب الاخر ويشترط فيه نية التعيين اي النية من الليل لان
الاوقات غير متعينة للصيامات فيقع الامساك في اول اليوم من
مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع عن القضاء واما اذا نوى من الليل
فينعقد الامساك من اول اليوم لتحمل الوقت وهو القضاء ولا يحتمل
الفوات لان وقته العمر بخلاف الاولين وهما الصوم والصلوة
لانهما شرعا في الوقت المعين فيفوتان بفواته او يكون مشكلا
هذا هو النوع الرابع من الموقتة يشبه المعيار والظرف كالحج فانه
يشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار
للصوم ويشبه الظرف من حيث ان اركان الحج لا تستغرق جميع
اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويتعين اشهر الحج من العام الاول

عند ابي يوسف خلافا لمحمد هذا بيان لاشكاله بوجه آخر وهو ان
الحج يجب عند ابي يوسف مضيقا لان ادراكه العام الثاني مشكوك
فصار اشهر الحج من العام الاول للاداء متعينا فاشبه المعيار
وعند محمد يجب موسعا ويجوز تاخيره عن العام الاول واشهر الحج من
كل عام صالح للاداء فاشبه وقت الصلوة فان قلت لما ثبت ان
وقته مضيق عند ابي يوسف وموسع عند محمد زال الاشكال قلنا لا
لان كل واحد منهما لم يجزم بما حكم به فابو يوسف حكم بالتضييق للاحتياط
حتى لو ادرك العام الثاني وحج فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد
حكم بالتوسع بناء على ان الاصل في الحيوة البقاء ولهذا لو مات قبل
ادراك العام الاول متعينا للاداء عنده فبقي الاشكال واثر الخلاف

الثاني كان العام الاول صح

يظهر في المأثم فعند ابي يوسف يأثم ان لم يؤد في العام الاول وعند محمد
لا يأثم الا اذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت لم يحل له التأخير فيصير
مضيقا ويتادى الحج باطلاق النية بان يقول اللهم اني اريد الحج
لان ظاهر حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر ان لا
ينوي النفل فيتعين الفرض بدلالة الحال فيصرف اطلاق النية اليه
ولقائل ان يقول يشكل على هذا مسئلة ضيق الوقت فانه اذا لم
يبق من الوقت الا القدر الذي يتسع فيه فرض الوقت ففي هذه
الصورة يشترط نية التعيين ولا يتادى بمطلق النية مع وجود الدلالة
من جهة المؤدي فان المسلم لا يشتغل باداء النفل مع فوات
الفرض لا بنية النفل يعني لو نوى النفل يقع عما نوى عندنا لان الدلالة
لا تقاوم الصريح وقال الشافعي يلغو نيته ويقع عن الفرض لان

السفيه يحجر في امر الدنيا صيانة لماله وهو في امر دينه اولى فلغوا
نية النفل ويبقى اصل النية فيتادى به فرض الحج واجيب عنه بوجه عن
النفل بوقوع حجه فرضا من غير اختيار وذلك باطل فان قال هذا
وارد عليكم حيث جوزتم رمضان بنية النفل مع انه يلزم منه اداء
الصوم من غير اختيار قلنا في رمضان اذا نوى النفل بطل الوصف
لان الوقت غير قابل به فبقي اصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل
للنفل فيثبت صفة النفل فيتحقق الاعراض عن الفرض ومعه لا يثبت
الفرض والكفار مخاطبون بالامر بالايمان لانه عليه الصلوة والسلام
بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان كما قال الله تعالى قل يا ايها
الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فامنوا بالله ورسوله
وبالمشروع من العقوبات كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها
لانها للزجر وهم اليق بها وبالمعاملات لان المطلوب منها امر
دنيوي وهم اليق بها فقد اثروا الدنيا على العقبى وبالشرايع كالصوم
والصلوة وغيرهما في حكم المؤاخذة في الاخرة بلا خلاف فيعاقبون
على ترك اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا كما يعاقبون على اصل
كفرهم لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين يعني
من المسلمين المعتقدين فريضة الصلوة وهذا التاويل منقول من
اهل التفسير فثبت ان الخطاب يتناولهم في حق المؤاخذة واما في
وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك مخاطبون عند البعض وهم الشافعي
والعراقيون من مشايخنا فانهم ذهبوا الى ان العبادات واجب عليهم
لم يريدوا بذلك ان اداءها جائز عليهم حال الكفر ولا قضاءها واجب

عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط
تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر فان قلت الايمان اصل العبادات
فكيف يثبت تبعا لوجوب الفروع الا ترى ان السيد اذا قال لعبده
تزوج اربعا لا يثبت به الحرية قلنا لم يريدوا انه يثبت في ضمن الامر
بالفروع بل وجوده بالدلايل المستقلة والصحيح انهم لا يخاطبون
باداء ما يحتمل السقوط من العبادات كالصلوة والصوم لا يعاقبون
بتركها لقوله عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن انك لتاتي
قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني محمد رسول
الله فانهم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوة في كل
يوم وليلة الحديث فهذا التصريح بان وجوب اداء الشرايع يترتب
على الاجابة بالايمان قيد بما يحتمل لان ما لا يحتمل السقوط كالايمان
فانهم مخاطبون به اتفاقا فمحل الخلاف هو الوجوب في حق المواخذة
على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخذة بترك اعتقاد الوجوب
ومنه اي من الخاص النهي قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي
لطلب العدم والوجود اشرف وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء
لا تفعل وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي قال
الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والمباحث المذكورة في الامر في
قيود التعريف والاحترازات وبيان الاختلافات في الطلب من
انه شرعي او عقلي اتية في النهي وهو اي المنهي عنه اما ان يكون قبيحا
لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا منصوبان على التميز نوعان
لان نوعية الشيء تكون باعتبار امور او لغيره معطوف على قوله

لعينه وذلك نوعان وصفا اراد به ما يكون لازما للمنهى عنه
بحيث لا يقبل الانفكاك ومجاورا اراد به ما يكون مصاحبا
ومقارنا في الجملة كالكفر مثال ما قبح لعينه وضعا لان واضع اللغة
وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا من غير ورود الشرع
به لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول السليمة وبيع الحر مثال لما
قبح لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحر كما عرفت في قصة يوسف عم
وانما قبح شرعا لان البيع مبادلة مال بمال والحر ليس بمال فيكون
حقيقة قبيحة شرعا لا وضعا لان العقل لا يحكم بقبحه وصوم يوم النحر مثال
لما قبح لغيره وصفا قائما بالمنهى عنه يعني انه منهي عنه لا بذاته لانه
في ذاته امساك لله بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة وفي
الصوم اعراض عنها والخلل الوارد في الصوم من جهة الوقت
بمنزلة الصادر من الوصف له لعدم تصور الانفكاك عنه لان
الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف الكل والبيع
وقت النداء مثال لما قبح لغيره بمعنى مجاورا للبيع وهو ترك السعي للجمعة
وهو قابل للانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعي بدون
البيع بالمكث في بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع في حالة
السعي في الطريق وكذا وطي الحائض منهي عنه لمعنى مجاور وهو
الاذى لا لذاته لان وطي المنكوحة جائز وانفكاك الاذى عنها
ممكن بزوال الحيض وكذا الصلوة في الارض المغصوبة منهي
عنها لشغل ملك الغير والصلوة بدون الشغل ممكنة بان باذن
مالكها فان قلت لا نسلم زوال الاذى عن الوطي حال الحيض

وانفكاك الصلوة عن الشغل حال الغصب فانه لو اذن المالك
او طهرت الحائض لم يكونا منهيين والكلام في حال النهي قلت
ليس الكلام في حال كونهما منهيتين بل المراد منه امكان خلو
الوطي والصلوة عن الحرمة في هذين المحلين بعينهما بخلاف صوم
يوم العيد فانه لا ينفك عن الاعراض عن ضيافة الله تعالى بحال
اعلم ان الموجب للقبح لما كان بمنزلة الوصف في القسم الاول
كان اشد اتصالا به فاوجب فساد المشروع لان الشارع في الصوم
في يوم النحر مباشر للمعصية لانه بنفس الشروع صار صائما فصار ما
انعقد به مشروعا ومحظورا في المضي عليه تقرير ما انعقد مشروعا وهو
واجب عند البعض خلافا للشافعي وتقرير المعصية وهو حرام اتفاقا فرجح
جانب الترك فلم يلزم القضاء وانما صح نذره من جهة ان الصوم
عبادة لا من جهة انه معصية وهو ترك الاجابة ولهذا قالوا الوصح
بذكر المنهي عنه وقال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قالت
لله على صوم يوم حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم
حيضها صح نذرها بخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة فانما وجب
قضاؤها لان بعضها من القيام والقراءة كان عبادة وان لم تسم
صلوة ما لم تجتمع ولم تتقيد بالسجدة والمنهي فيها هو الصلوة والمضي
فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وتحصيلا للطاعة وتحصيلا
للمعصية وترك المضي يكون امتناعا عن معصية بالطاعة وارتكابا
بالمعصية وهي ابطال العمل فرجحت جهة المضي فاذا تركه يلزمه القضاء
وفي القسم الثاني لما كان ممكن الانفكاك اوجب صحة البيع وقت النداء

مقارنًا نسخه

وقت

حتى افاد الملك بلا قبض مع كراهة التنزيه فان قلت ان ارادوا
بالكراهة كراهة التحريم وهي ان يستحق فاعله محذورا دون العقوبة
كحرمان الشفاعة يكون الثاني مثل الاول وقد فرض دونه هذا
خلف وان ارادوا بها كراهة التنزيه لزم ان لا يكفر مستحل وطي
الحائض المنصوص خلافه قلنا نختار انها كراهة تنزيه وانما كفر
مستحله لان حرمته ثبت بالاجماع كذا في الشرح الاكملي وجامع
الاسرار وفيه تأمل لان وطي الحائض اذا كان مكروها كيف
تثبت حرمته والنهي المطلق عن الافعال الحسية وهي ما لها وجود
حسا من غير توقف على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها
كانت معلومة قبل ورود الشرع يقع على القسم الاول وهو القبيح
لعينه الا اذا قام الدليل بخلافه فانه يقتضي القبح لغيره كالنهي عن
الوطي حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي في نعل
واحد فان الدليل دل على ان النهي لمعنى الاذى والشفقة لا لعين
هذه الاشياء وعن الامور الشرعية اي عن الافعال التي تتوقف
معرفتها على الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان قلت
لا يتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع لتحققهما بين الملل قبله
قلنا كان الموجود بينهم مبادلة المال بالمال او بالمنفعة والشرع
زاد على ذلك اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك
وفي تمليك المنافع بعوض زاد الاهلية والمحلية وكون المستاجر
معلوما والاجرة والمدة معلومتين ومعرفتهما بهذه الشرائط موقوفة
على الشرع كذا قاله الشراح ولقائل ان يقول ما عددتم من الحسيات

انما كانوا يعرفونها من حيث انها افعال واما معرفتها من حيث
كونها على صفة معلومة وهي ان القتل انما يوجب القصاص اذا كان
المقتول محقون الدم على التأبيد وقد قتل بآلة كذا عمدا ولا يكون
القاتل بالغا وكذا الزنا من حيث كونه وطئا في القبل في غير الملك
وشبهته وكون الشبهة اما في الفعل او في المحل موجب للرجم او الجلد
فلا يحصل الا بالشرع فلا فرق بين القسمين فالصواب ان تفسر
الافعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزه في غير محل العوارض
فيندفع الاشكال على الذي اتصل به وصفا اي يقع على القسم
الذي قبح لمعنى في وصفه يعني يبقى المنهي عنه بعد النهي مشروعا
باصله دون وصفه الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه فلا يكون
مشروعا كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث فانها
افعال شرعية قبحت لعينها وبما ذكرنا يعرف ان اطلاق المصنف
عن قيد المطلق وعن الاستثنائين ايجاز مخل فان قلت النهي
عن الصلوة في الارض المغصوبة نهي عن الافعال الشرعية وليس مما
اتصل به وصفا بل من قبيل ما اجتمع به مجاورا قلنا المراد به ما يكون
قبيحا لغيره بدون اعتبار الجهة وهي كونه اشد اتصالا به بجهة الزائد
كما ان القبيح لعينه يفيد التحريم بقسميه من غير نظر الى كون احدهما وصفا
والاخر شرعا خص ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر لان القبح
يثبت اقتضاء للمنهي عنه فلا ينحو اي لا يمكن ان يثبت القبح على وجه
يبطله اي بذلك الوجه المقتضي وهو النهي بيانه ان الله تعالى نهى عباده
ابتلاء فلا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود حتى يكون العبد مبتلى بين

ان يفعله فيعاقب او يتركه فيثاب ولو كان قبيحا لعينه في الشرع لما
يكون باطلا ولا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث كما يقال
للانسان لا تطر فيبطل النهي المقتضي وفيه ابطال للقبح المقتضي فيعود
اعني
على موضوعه بالنقض واذا حمل القبح على القبح للغير يكون النهي ممكنا
والمقتضي وهو القبح محفوظا والمقتضي وهو النهي ايضا محفوظا تحقيقه
ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر والنهي
تصرف في المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون
الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء فلا يثاب عليه والعدم
في المنهي عنه بناء على الامتناع الاختياري والاول ينافي الوجود
والثاني لا ينافيه ولقائل ان يقول انه بعد كونه مصادرة على المط
يرد عليه ان النهي قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية
فان تم هذا الدليل يبطل تلك القاعدة وان لم يتم سقط قولكم
لا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود ويمنع قولهم والا يكون
مستحيلا بانا لا نم استحالته عقلا وعدم المشروعية لا ينافي الامكان
الذاتي ومبنى التكليف عليه الا يرى ان الله تعالى كلف ابا جهل بالايمان
مع علمه بانتفاء وقوعه لكونه ممكنا بالذات والاقرب ان يقال الشيء
اذا كان مشروعا ثم نهي عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان
قبيحا لعينه لما صار مشروعا في الجملة ولهذا اي هذا تفريع بالمسائل على ما تمهد
من الاصل اي ولكون النهي عن الافعال الشرعية واقعا على ما
قبح لغيره كان الربوا وهو معاوضة مال بمال وفي احد الجانبين فضل
خال عن العوض مشروط بعقد المعاوضة وسائر البيوع الفاسدة بشرط

كالبيع

فاسد وهو شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين
او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وكالبيع بالخمر ونحوهما وصوم
يوم النحر وسائر الايام المنهية مشروعا باصله اما في الربوا والبيوع
الفاسدة فلان الركن وهو الايجاب والقبول وجد من الاهل
في المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به القبض وانما شرط
القبض لكون سببه فاسدا والحرمة لا تنافي ملك اليمين كجلد الميتة
واما في صوم يوم النحر فلان الصوم مشروع فيه من حيث انه يوم
النحر فلان الصوم مشروع فيه من حيث انه يوم ولهذا لو نذر ان
يصوم يوم النحر صح ويلزمه ولكن يفطر ويقضيه وفي الهداية لو صامه
يكون مؤديا لانه كذلك التزمه غير مشروع بوصفه وهو الدرهم
الزائد في الربوا لان المبادلة لم توجد فيه ولكن الزائد فرع
على المزيد فيكون كالوصف والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة
كالوصف لانه امر زائد والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا يفسده لكون
الثمن غير مقصود ولهذا لو هلك لا ينفسخ العقد والمقصود من البيع
المبيع ولهذا لو هلك ينفسخ فجعل الثمن تابعا وجاريا مجرى الوصف
لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من قبح الوصف قبح الاصل
كاللآلي اذا اصغرت والنهي عن بيع الحر والمضامين جمع مضمون
وهو ما في ظهور الاباء والملاقيح جمع ملقوحة وهو ما في ارحام الامهات
ونكاح المحارم مجاز عن النفي هذا جواب عما يرد نقضا على اصلنا
وهو ان هذه التصرفات شرعية والنهي عنها كان ينبغي ان يقتضي مشروعيته
وليس كذلك لان هذه العقود لا تنعقد اصلا ولا تفيد الملك فاجاب

بان النهي عن هذه العقود مجاز عن النفي لان محل البيع والنكاح
معدوم فكان النهي عن هذه التصرفات نسخا لعدم محله اى محل
النهي ولقائل ان يقول ان اراد بالنسخ الاعدام فقد عرف ذلك
من جعله مجازا عن النفي فلا حاجة الى التطويل وان اراد به النسخ
المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك موقوف على مشروعية
هذه الامور قبل النهي وذا غير معلوم فان قلت انها مباحة
بالاباحة الاصلية قلنا لا يتم هذا المقصود لان رفع الاباحة
الاصلية لا يكون نسخا فان قلت ثبت مشروعيتها بتقرير النبي صلى الله
عليه وسلم في الابتداء حيث لم ينه عنها في اول زمان نبوته قلت
انما يتم لو ثبت علمه عليه السلام بوقوعه في زمان نبوته مع قدرته
على انكاره وذلك يتوقف على النقل فان قلت قوله والنهي عن بيع
الحر تكرار لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الحر قبيح لعينه ولا يكون مشروعا
اصلا قلنا ذكر هناك باعتبار اقسام القبيح وههنا باعتبار ما ورد
على القاعدة بسؤال وقال الشافعي في البابين اى في الحسية
والشرعية ينصرف النهي المطلق الى القسم الاول اى الى ما قبح لعينه
فلا يكون مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن الوطي
حال الحيض فيكون قبيحا لغيره قولا بكمال القبح حال اى قائلا
بان النهي يقتضي القبح مطلقا والمطلق ينصرف الى الكمال او مفعول
مطلق كما قلنا في الحسن في الامر اى قلنا الامر يقتضي ان يكون
المامور به حسنا لعينه ثمرة الخلاف تظهر في ترتيب الاحكام عليه
مثلا الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم

للثواب والبيع للملك وقد نهي عن ذلك في بعض المواضع فمن
جعل المنهي قبيحا لعينه حكم بارتفاع الوضع الشرعي للتنافي بين
الوضع الشرعي والقبح الذاتي فلا يكون صوم يوم العيد سببا
للثواب والبيع الفاسد سببا للملك ومن جعله قبيحا لغيره يترتب
عليه حكمه لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة لصحة تكذيب من قال
نهي الشارع لا يقتضي القبح وهي من امارات الحقيقة كما لامر اى
كما قلنا الامر في اقتضاء الحسن حقيقة ولان المنهي عنه معصية
وفعله حرام فلا يكون مشروعا لان كونه مشروعا يقتضي ان لا
يكون حراما لما بينهما من التضاد فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه
مشروعا قلنا لا تنافي بين القبح والمشروعية لتغاير الجهتين اصلا
ووضعا فانه مشروع باصله وممنوع بوصفه ولهذا اى لكون
المنهي عنه قبيحا لعينه قال اى الشافعي لا يثبت حرمة المصاهرة
بالزنا لانها نعمة من حيث ان الاجنبية التحقت بالامهات حتى حلت
الخلوة والمسافرة بها والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة
اذ لا بد من المناسبة بين الحكم والسبب وجوابه ان الزنا لا يوجب
الحرمة قصدا بل يوجبها الولد لانه جزء من الواطي والموطوءة
لكونه مخلوقا من مائهما فيحرم الولد عليهما لان الاستمتاع بالجزء حرام
وقال عليه السلام ناكح اليد ملعون ثم تعدى الحرمة منه الى فروعه
من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات فكان كل منهما
بعضا من الاخر بواسطة الولد فاقيم ما هو سبب الولد وهو الوطي
ودواعيه مقام الولد كما اقيم السفر مقام المشقة ثم لم يعتبر في السبب

كونه حلالا وحراما لانه خلف عن الولد وهو عين غير متصف بالحل
والحرمة وقد يوجد ولد الزنا اصلح من ولد الرشد فان قلت
كان ينبغي ان يحرم زوجته بعد وجود الوطي مرة لشبهة البعضية قلت
سقطت حرمتها لضرورة النسل ولا يفيد الغصب الملك يعني اذا
غصب شيئا وهلك وقضي بالضمان ملكه الغاصب عندنا وعنده
لا وثمرة الخلاف تظهر في تملك الاكتساب ووجوب الكفن ونفوذ
البيع له ان الملك نعمة يتصل بها الانسان الى مقاصد الدين
والغصب حرام فلا يكون سببا لها جوابه ان الملك لم يثبت بالغصب
قصدا بل يثبت شرطا لحكم شرعي وهو الضمان شرع جبرا للمافات
والغايت ملك المالك في العين اذ لو لم يفت لاجتمع البدل والمبدل
منه في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز فانعدام الملك يثبت شرطا
لهذا الضمان فيكون حسنا لحسنه ولما خرج المغصوب عن ملك
المالك يدخل في ملك الغاصب ضرورة لانه لا سائبة في الاسلام
وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا الخلاف بناء على ان
الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة اليد عنده فلا حاجة الى
زوال ملك العين اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل منه ولا يكون
سفر المعصية كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغي سببا للرخصة وهي
قصر الصلوة لانها نعمة جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح في نفسه
بل العصيان في قطع الطريق وذلك مجاور له فيكون كالبيع وقت
النداء فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء
اي بالاحراز الى دار الحرب لان استيلاءهم معصية فلا يكون سببا

للنعمة جوابه ان استيلاءهم انما يكون معصية لو وقع على محل معصوم
ولما احرزوا اموالنا الى دارهم لم يبق محرزة لانه اما باليد او بالدار
وقد عدما فيكون استيلاءهم على مال مباح فيملكونه فان قلت
هذه المسئلة لا تصلح للتفريع لان النهي عن الافعال الحسية ولا
خلاف فيه قلنا المراد بيان ان النهي يقتضي انتفاء المشروعية سواء
كان المنهي عنه شرعيا او حسيا فان قلت ابتداء الاستيلاء
ورد على محل معصوم فلا يفيد زوال العصمة بعده كمن اخذ صيد
الحرم واخرجه لا يملكه وان هلك في يده يضمنه قلنا الفعل الممتد له
حكم الابتداء في حالة البقاء كانه يحدث ساعة فساعة كما في لبس
الثوب في حق الحنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال
في دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء وكذا في الصيد
بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه واكله لكن يجب عليه ارساله فاذا
لم يرسل يجب عليه الجزاء لتعظيم الحرم واما العام وهو في اللغة بمعنى
الشامل وفي الاصطلاح ما ذكره المص اخره عن الخاص لانه كالجزء
من العام اذ المفرد مقدم على الجمع فما يتناول اي لفظ يشتمل بالوضع
لم يذكر الوضع هنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا كالجنس افرادا اخرج
به خاص العين كزيد لانه لا يتناول الا فردا واحدا واسماء الاعداد
ايضا كعشرة فانها لا يتناول افرادا بل اجزاء لان افراد الشيء ما
يصدق الشيء على كل واحد منها واحاد العشرة لا يصدق على واحد
منها انه عشرة فقوله ما يتناول افرادا جنس شامل للمشترك متفقة الحدود
خرج به المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل الشمول احترز

عن النكرة في سياق النفي فانها يتناول افراداً منفقة الحد ولكن على
طريق البدل لا الشمول فاطلاق العام عليها مجاز ومثال العام
مسلمون لافرادٍ مشتركة في معنى المسلم وزيدون لافرادٍ مشتركة
في التسمية بزيد وانه اي العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما يتناوله
قطعا اي بحيث يقطع الشبهة عندنا كالخاص وقال الشافعي موجبه
ليس بقطعي لانه يحتمل ان يخص كما قال الله تعالى الذين قال لهم
الناس ان الناس قد جمعوا المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود
وبالناس الثاني اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع ولنا
ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازما له حتى يقوم الدليل على خلافه
ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة
وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع والتكليف بما ليس في الوسع
كذا قيل وللقائل ان يقول لا نسلم لزوم التلبيس لان اثر الاحتمال
في رفع القطع عن عمومه لا في العمل فان العمل بالعموم الظاهر واجب
مع ذلك الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخصوص
لما سقط في حق العمل بالاتفاق سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان
العلم عمل القلب والقلب اصل وعمل الجوارح تبع له فمتى سقط في حق التبع
ففي حق الاصل اولى فان قلت خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط في حق
العمل دون العلم قلنا ذاك احتمال ناشئ من دليل وهو القطع بكونه
غير متواتر حتى لو فرض تواتره لزال الاحتمال وفائدة الخلاف تظهر
في وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء
فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه حتى يجوز

نسخ الخاص به اي بالعام هذا تفريع لكون العام موجبا لما يتناوله قطعا
كحديث العرنيين عرنة وادٍ بحذاء عرفات تصغيرها عرينة وهي قبيلة
ينسب اليها العرنيون سقطت ياء النسبة كما يقال في حنيفة حنفي وهو
ما روى انس بن مالك رضي الله عنه ان قوما من عرينة اتوا المدينة
فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم الرسول عليه السلام
ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها ففعلوا فصحوا
ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله عليه السلام
في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم
في شدة الحر حتى ماتوا هذا حديث خاص ورد في ابوال الابل نسخ بقوله
استنزهوا عن البول لان البول عام متناول ابوال الابل وغيرها لان
اللام فيه للجنس في ضمن المشخصات فيحمل على جميعها اذ لا عهد ولو لم يكن
العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني وحديث العرنيين متقدم
لان المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت في الابتداء الاسلام
فان قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال ثابت في العام مع
احتمال اخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان ينبغي ان يرجح الخاص
قلت الاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر واحتمال المجاز الواحد الذي
لا قرينة له مساوٍ لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها واذا اوصى
بالخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر يعني ثم اوصى بفص خاتمه لآخر بكلام
آخر ان الحلقة للاول والفص بينهما نصفان لان العام مثل الخاص
في ايجاب الحكم فيثبت التساوي بينهما في الوصية بالفص فيكون الفص
بينهما هكذا ذكره شمس الائمة في زياداته وفخر الاسلام في البزدوي

المسئلة من غير ذكر خلاف قال المص في شرحه ماذكر في المنظومة والبدائع
وزيادات قاضي خان من الخلاف فيها فرواية شاذة وهو ان
الفص عند ابي يوسف للثاني سواء اوصاه بكلام موصول او مفصول
لان الوصية لا يلزمه شيئا في حيوته بل بعد مماته فكان بيان الموصول
والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة لاخر وعند محمد
اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان ايجاب الفص للثاني
تخصيصا له وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا يكون
معارضا لا تخصيصا فيكون الفص بينهما بخلاف ما ذكر من المسئلة
لان الوصية بالرقبة لم يتناول الخدمة ولهذا اصح استثناء الفص من
الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة من الرقبة اعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة
بل الفص جزؤه ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه يشبه بالعام من
حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا
تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه المراد به الذكر حال الذبح لاجماع السلف
على ذلك والذكر باللسان بقرينة كلمة على والذكر بالقلب يستعمل غير مقرونة
بها كذا في المحيط هذا تفريع آخر على كون العام قطعيا معطوف على قوله
يجوز صورة المسئلة من ترك التسمية عامدا حال الذبح لا يحل اكله عندنا
ويحل عند الشافعي وهو يقول هذا مخصوص من قوله تعالى مما لم يذكر اسم
الله عليه بخبر الواحد وهو ما روي انه عم قال المسلم يذبح على اسم الله سمى
الله او لم يسم وبالقياس على الناسي فان من نسي اسم الله حال
الذبح يجوز اكله اجماعا فيحل في العامد قلنا لا يحل اكله لانه منهي عنه
والنهي يقتضي التحريم وكلمة ما عامة قطعية في مفهومها فلا يجوز تخصيصها

العام

بخبر الواحد والقياس الظنيين فان قلت التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت
العام ما يمكن العمل به وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق
بالنسيان لم يبق النص معمولا به قلت يجوز ان يراد ما ذبح لغير الله
كذبائح المشركين للاوثان والميتة بدليل ان المشركين جادلوا
المسلمين فقالوا انا كلون مما قتلتم ولا تأكلون مما قتله الله فانزل
الله تعالى الآية واجاب بجواب اعم وبنى الحرمة على وصف يشمل الكل
وهو ترك الذكر مع ان الحاق العامد بالناسي غير مستقيم لان الناسي
عاجز مستحق للنظر والعامد جان مستحق للتغليظ ومن دخله كان
آمنا يعني لا يجوز تخصيص هذه الاية بالقياس وخبر الواحد صورة
المسئلة من كان مباح الدم بردة او زنا او نحوهما فالتجأ بالحرم
لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى
الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي لان الجاني قد خص
من الاية بقوله عليه الصلوة والسلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا
بدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف
يستوفى في الحرم فلما لم يبطل ادون الحقين فاعلاهما اولى لانهما
اي لان قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر وقوله تعالى ومن دخله
ليسا بمخصوصين فان الناسي غير مخصوص من الاية الاولى لان الشارع
ذاكر فان الشرع اقام كونه مسلما مقام الذكر للعجز كما اقام الاكل
ناسيا مقام الصائم والقاتل غير مخصوص ايضا من الاية الثانية بما ذكر
من الحديث لانه خبر واحد لا يصلح ان يكون مخصصا ولئن سلم انه
مشهور فمعناه لا يسقط العقوبة في الآخرة واما الاطراف فسالكة مسلك

الاموال والاية تتناول الانفس دون الطرف لانه في حكم المال
والضمير في كان يرجع الى نفس الداخل دون ماله وطرفه ولقائل
ان يقول مع جواز ان لا يطعم ولا يسقى ويموت جوعا وعطشا كيف
يثبت عموم الامان فان قلت الاستدلال بالاية مشكل لان ضمير دخله
راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا
دخل البيت فيصح التمسك بها ويثبت الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل
فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامن دون الحرم كما ذهب
اليه بعض اصحاب الشافعي فالالزام بالاية متعذر قلنا صفة الامن
يعم البيت والحرم قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ولما اخذ
الحرم حكم البيت في الامن صار بمنزلة شيء واحد فجاز عود الضمير
الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال فيه ايات بينات ولم يقل في حرمه
مع ان مقام ابراهيم خارج البيت وما قيل المراد من مقامه ما قام
فيه وتعبد من البيت فاسد لانه تعالى فسر الايات بالمقام اذ
ابراهيم هو عطف بيان للايات وليس في كون البيت متعبدا له ايات بل
هي ظهور قدميه في الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعب فان ملحقه
خصوص لما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه شرع في بحثه بعد لحوق
التخصيص به وهو قصر العام على بعض ما يتناوله عند الشافعية واما عند
الحنفية فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظي مقارن احترز بقوله مستقل
عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية وبقوله لفظي عن العقلي
كقوله تعالى خالق كل شيء فانه مخصوص منه كذا في بعض الشروح
ولقائل ان يقول المراد من الشيء في قوله تعالى خالق كل شيء المخلوق

بقرينة اضافة الخالق اليه فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقلي
وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وعن
الحسي نحو قوله تعالى واوتيت من كل شيء وبقوله مقارن عن
الناسخ ولقائل ان يقول هذا التعريف لم يتناول التخصيص في المرة
الثانية لانه ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطا له اول
مرة لا داخلا في ماهيته كذا قاله شارح ويمكن ان يجاب عنه بان المراد
بالمقارنة ان لا يعرف تأخر دليل مخصص لا ان يصدر امعا من النبي
عليه السلام فح يمكن ان لا يعرف تأخر دليل آخر في المرأة الثانية كما
لم يعرف في المرأة الاولى والعام اذا قصر على بعض افراده بغير مستقل
يكون حجة بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما معلوم او مجهول كالربوا
خص منه قوله تعالى واحل الله البيع بقوله وحرم الربوا لغة هو
الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام فقبل ورود البيان نظير للمخصوص بالمجمل
وبعد بيان النبي عم الربوا بالاشياء الستة وصحة تعليلها يكون نظير
للمخصوص بالمعلوم واذا قصر بمستقل هل يبقى حجة قطعية بعد التخصيص ام لا
فالصحيح من مذهبنا انه لا يبقى قطعيا حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد
كما خص الشيوخ والعجائز من قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله لا تقتلوا الشيوخ والعجائز
بعد تخصيصه باية الاستيمان وهي وان احد من المشركين استجارك
فاجره لكنه لا يسقط الاحتجاج به اي بالعام بعد ما خص كما روي
ان فاطمة رضي الله عنها احتجت على ابي بكر رضي الله عنه في ميراثها
بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع ان الكافر والقاتل خصا منه

ولم ينكر احد احتجاجها من الصحابة وعدل ابو بكر رضي الله عنه في حرمانها
الى الاحتجاج بقوله عم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة
وكآية السرقة فانها يحتج بها مع ان سرقة ما دون النصاب والسرقة
من غير الحرز مخصوص بالاجماع عملا بشبه الاستثناء والنسخ يعني دليل
الخصوص يشبه الاستثناء من جهة الحكم لان كلا منهما لبيان ان المخصوص
والمستثنى لم يدخل تحت الحكم ويشبه الناسخ من جهة الصيغة لان كلا
منهما مستقل بنفسه فان كان المخصوص مجهولا فجهالته توجب الجهالة
في الباقي كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة كالمجمل قبل البيان وباعتبار
الصيغة يبقى كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم وجهالته
لا تتعدى الى النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين وقلنا يبقى حجة ولا يكون
قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل لانه مستقل
وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما تناوله العلة مخصوصا مما بيننا وله العام
وذلك القدر مجهول فاوجب جهالته جهالة الباقي وباعتبار الحكم
لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه عدم
بالعدم الاصلي اذ به تبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام لا
انه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل لان التعليل لتعدية الحكم
الثابت في الاصل الى الفرع فما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك
فيه ايضا فباعتبار الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار
حكمه يبقى موجبا قطعيا فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا فان قيل ينبغي
ان يكون العام موجبا قطعيا فيما يبقى تحته اذا كان المخصوص معلوما
كما قلتم في التخصيص بالعقلي قلت بينهما فرق لان موجب العقل لا يختلف

فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل لاحتمال ان يكون العلة غير
الوصف الذي جعل علة فان قلت دليل الخصوص لما شابه الناسخ
والاستثناء وهما لا يقبلان التعليل فدليل الخصوص كيف يقبله
قلت المانع في الاستثناء عدم استقلاله وفي الناسخ عدم خلوصه
من معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس معارضا للنص وفي دليل
الخصوص لم يوجد المانع واحتمل التعليل فصار كما اي صار دليل الخصوص
على القول الاول الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو المختار نظير
هذه المسئلة وهي اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما
بعينه وسمى ثمنه اي فصل ثمنه صح البيع ويلزم العقد في الذي لا خيار
له لعدم جهالة المبيع والثمن فان قلت كان ينبغي ان يفسد هذا
البيع لانه جعل قبول العقد فيما فيه خيار شرطا فاسدا فيما لا خيار فيه
كما جعل ابو حنيفة في بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن قبول العقد في الحر
شرطا فاسدا لقبوله في العبد قلنا الحر لم يكن محلا للبيع واشتراط
قبوله لم يكن من مقتضيات العقد فكان شرطا فاسدا وفي مسئلتنا
العبد الذي فيه الخيار داخل تحت العقد فكان اشتراط القبول فيه
اشتراطا في المبيع فلا يمنع صحة العقد فان قلت لم لم يجعل ابو حنيفة كل
الثمن مقابلا بالقن كما جعل فيمن جمع بين من يصح نكاحها وبين من
لا يصح كل المسمى مهر المن يصح قلت لان العوض في البيع ينقسم على
اجزاء المعوض فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابلة القن لتضرر المشتري حيث
لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة مجموع المعوض بخلاف
النكاح فانه لا يتوزع فيه لعدم تجزي المحل وانما يقابل لها باعتبار المزاحمة

فاذا لم يصح نكاح احديهما لم يوجد المزاحمة فلا نعم وجه كون المسئلة
نظير دليل الخصوص ان العبد الذي فيه الخيار داخل في الانعقاد
لا الحكم فمن حيث انه داخل يكون رد البيع بخيار الشرط تبديلا فيكون
كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيان انه لم يدخل فيكون
كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالمخصوص الذي له شبه بالناسخ
وشبه بالاستثناء فرعاية شبه النسخ يقتضي صحة البيع في الصور الاربع
لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون
بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير
داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور كلها لوجود شرط الفاسد
وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان
علم محل الخيار وثمنه صح البيع لشبه الناسخ وان جهل احدهما لا يصح لشبه
الاستثناء قيد بقوله بعينه وسمى ثمنه لانه ان عدم القيدان او وجد
تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس لا يصح
لجهالة المبيع او الثمن ففي هذه الصور الثلث عملنا بشبه الاستثناء ففي
الصورة الاولى يصير المبيع والثمن مجهولين لانه باشتراط الخيار كانه
استثنى احد العبدين من العقد باعتبار حكمه بحصته من الثمن فيصير كانه
قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته من الالف وذلك باطل
فكذا هذا وفي الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا فيصير كانه قال بعت هذين
العبدين بالف الا احدهما بخمسمائة وفي الثالثة يصير الثمن مجهولا وجهالة
الثمن ابتداء يمنع صحة العقد ويصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا
بحصته من الالف وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها دون شبه الناسخ

لانه لو اعتبر شبه الناسخ فيها فسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ
المجهول والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل واذا بطل شرط الخيار
لزم العقد في العبدين وهو خلاف ما قصد فان قلت جهالة
الثمن طارية بعد صحة التسمية وكان ينبغي ان يجوز البيع كما في بيع
القن مع المدبر قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا
من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه
قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة الثمن وقيل انه اي
العام المخصوص يسقط الاحتجاج به اي لا يكون موجبا للحكم اصلا
بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كقول الشارع
اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قال اقتلوا
المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول الثاني وهو مذهب الكرخي
وعيسى ابن ابان كالاستثناء المجهول يعني تمسكوا بان دليل الخصوص
يشبه الاستثناء لان كل واحد منهما اي من الاستثناء والمخصص
بيان انه لم يدخل تحت الجملة قالوا اذا كان دليل الخصوص مجهولا
فجهالته يوجب جهالة الباقي وان كان معلوما يكون معلولا لا مستقلا
وكون الاصل في النصوص التعليل فلا يدرى كم فرد من افراد
العام خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا فصار اي دليل الخصوص
على هذا القول كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد فانه باطل
لان الحر لم يدخل تحت الايجاب لكونه غير مال فصار العقد واردا على
العبد ابتداء بالحصة بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر
بعد ان يفرض عبدا وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قيد بقوله بثمن

واحد لانه لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح
في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة وقيل انه اي العام بعد الخصوص
يبقى كما كان قبل الخصوص من كونه قطعيا او ظنيا على اختلاف
المذهبين اعتبارا بالناسخ فانه مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه
غير مستقل بمنزلة وصف غير قابل للتعليل ثم الدليل ان كان مجهولا
سقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم فيبقى
العام على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل
كما ان الناسخ ليس بمحتمل له فصار كما اذا باع عبدين بثمن واحد وهلك
احدهما قبل التسليم الى المشتري بطل البيع في الهالك لتعذر التسليم
وصح في الحي بحصته لان الجهالة بامر عارض فكان كالنسخ لان هلاك
احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه يرفعه بعد ثبوته كما
ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته والقول الرابع وهو مذهب عامة
الاصوليين ولم يذكره المص وهو ان دليل الخصوص ان كان
مجهولا فكما قاله الكرخي وان كان معلوما فكالاستثناء والاستثناء
لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص فيبقى العام على ما كان من القطع
والجواب عن كلا الفريقين ان فيما ذكرتم اعمالا باحد الشبهين واهمالا
للاخر وليس احد الشبهين اولى من الاخر فالعمل بكليهما اولى وعن
الرابع بان الاستثناء انما لا يقبل التعليل لكونه غير مستقل بخلاف
المخصص والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى اي يكون اللفظ
مجموعا والمعنى مستوعبا او بالمعنى لا غير اي يكون اللفظ مفردا موضوعا
للجمع كرجال مثال للعام صيغة ومعنى وكذا نساء وان لم يكن من لفظه

لان لكل واحد منهما اي من دليل
الخصوص والناسخ صح

مفرد سواء كان جمع قلة او كثرة ومعرفا او منكرا هذا اختيار فخر الاسلام
وتبعه المص الا ان العموم في القلة من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة
منها الى الكل فان قلت العام عندك قطعي الدلالة فيما يتناوله اذا
لم يوجد المخصص والجمع المنكر يحتمل لكل واحد من الجموع من الثلثة الى
غير النهاية فلا يحصل الظن بالحكم فيما يتناوله لانه ليس بشامل للجميع
فضلا من القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء وهذا ليس
كذلك قلت لا نم عدم تناوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع
سلمنا ذلك لكن القول بكونه قطعي الدلالة انما يكون في العام المتفق
وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام الثابت بطريق
الاحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص
الى الثلثة وكذا قال الزمخشري في بحث مجيء الا بمعنى الصفة انه يجوز
الاستثناء في الجمع المنكر وقوم مثال للعام بمعناه وصيغته مفرد ولهذا
يثنى ويجمع ويقال قومان واقوام فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع فيقال
رماحان ورماحات قلت هذا شاذ ومراده ان القوم يثنى ويجمع من
غير شذوذ وهو متناول لجميع احاده لا لكل واحد فلو قال القوم الذي
دخل هذا الحصن فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيئا فان قلت اذا لم
يتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد من القوم في قولك جاءني القوم
الا زيدا قلت من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان
الحكم متعلقا بالمجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح استثناء الواحد عنه
كما في قولك يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما لا يصح ان يقال عندي
عشرة الا واحدا لا يصح للعشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الاحاد

بل على المجوح ومن وما يحتملان العموم اذا قلت في الشرط من زارني
فله درهم فكل من زاره يستحق العطاء واذا قلت في الاستفهام
من في هذه الدار فيقال زيد وبكر وخالد ويعد من فيها الى اخرهم واذا
قلت في الخبر اعطي من زارني درهما يستحق كل من زاره العطية
والخصوص في بعض مواضع الخبر كما اذا قلت زرت من اكرمني وتريد
واحدا بعينه هكذا فسر بعض الشراح وللقائل ان يقول من قد يكون
خاصا اذا كان للشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن اولا
فله من النفل كذا على ما نقل من التفسير الكبير والاولى ان يقال احتمال
العموم والخصوص ثابت في الجميع اما في الخبر فقط واما في الشرط فلما نقلنا
من المسئلة واما في الاستفهام فلان المستفهم بقوله من في الدار يريد
واحدا والاصل فيهما العموم يعني الكثير الشايع في استعمالهما العموم
ومن في ذوات من يعقل يعني وضع من لان يستعمل في ذوات
من يعقل لقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه فان قلت يحتمل
ان يكون عاما للعموم صيغته وهو القتل قلت انه ضرب من الاجتهاد
وبعض السامعين لم يكن من اهله ومع ذلك فهو منها العموم كما
اي كما وضع ما لان يستعمل في ذوات ما لا يعقل حتى لو قيل ما في
الدار كان الجواب ان يقال شاة او فرس ولا يصح ان يقال رجل
او امراة فان قلت اذا كانا من محتملات من وما فما المعنى الموضوع
لهما قلت وضعا مبهمة في ذوات من يعقل وما لا يعقل وهذا المبهم
لا وجود له في الخارج الا في ضمن خاص او عام واذا قال من شاء من عبيدي
العتق فهو حر فشاؤا اعتقوا هذا متفرع على كون من عامة فان قلت [كلمة من عامة صح]

وكلمة من في قوله من عبيدي قرينة الخصوص لانه للتبعيض فكان
ينبغي ان يعمل بهما كما عمل بهما ابو حنيفة في قوله من شئت من عبيدي
عتقه فاعتقه وقال لا يكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا
قلت كلمة من في قوله من عبيدي للبيان دون التبعيض لانه
لما اكد العموم باضافة المشية الى عام صار ذلك دليلا على انه لم
يرد بهذه الكلمة التبعيض فحمل على البيان بخلاف قوله من شئت
من عبيدي لان المشية اضيفت الى خاص فلا يدل على تاكيد العموم
فوجب العمل بهما كذا قاله الشراح لكنه ليس بصحيح لان قوله تعالى
ومن يشاء الله يضلله عام مع ان المشية مسندة الى خاص وهو الله
قيل الاولى ان يقال في الفرق ان من يحتمل التبعيض والبيان
فالتبعيض متيقن على التقديرين ففي من شاء من عبيدي امكن العمل
بعموم من وتبعيض من وان كان للبيان لانه لما علق عتق كل
واحد بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا
من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي لان المخاطب لو شاء
عتق الكل يسقط معنى التبعيض بالكلية فان قلت هذا على تقدير
تعلق المشية بالكل دفعة واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال
لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا
من العبيد قلت تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع
عليه والظاهر انه تعلق المشية بالكل وللقائل ان يقول البعضية
التي يدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكل لا البعضية التي
هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه وح لا نم ان التبعيض

سيعتق وان قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة
فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما
في البطن غلاما وهذا متفرع على كون ما عامة فان قلت على هذا
يفهم من قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وجوب قراءة
وليس كذلك قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما
تيسر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا وما تجيء
بمعنى من كما في قوله تعالى والسماء وما بناها اى ومن بناها مجازا
واليه اشار صاحب التسهيل بقوله وما في الغالب لما لا يعقل وللعلة
علامة الحقيقة وكذا من تجيء بمعنى ما كما في قوله تعالى ومنهم من يمشي
على بطنه ويدخل ما في صفات من يعقل هذا بيان مواضع استعمال
ما ايضا اى كاستعماله في ذوات ما لا يعقل تقول ما زيد فيقال في جوا
الكريم او العالم وكل للاحاطة على سبيل الافراد كلمة كل عامة بمعناها
دون صيغتها يعني يراد كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت
اليها كل كانه ليس معه غيره فيتناول كل فرد على الاصالة وهي
تصحب الاسماء لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه انما يكون اسما
فيعمها اى الاسماء ولهذا ان قال كل امراة اتزوجها فهي طالق
تعم الافراد ويحنث بتزوج كل امراة ولا تعم الافعال حتى لا يقع
الطلاق في المرة الثانية على امراة واحدة فان دخلت كلمة كل
على المنكر اوجبت عموم افراده كما قلنا واذا دخلت على المعرف
اوجبت عموم اجزائه حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل
الرمان ماكول بالصدق اى بصدق الاول لان جميع افراده

ماكول والكذب اى بكذب الثاني اذ قشره غير ماكول ولهذا
قال في الجامع الكبير لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث
ولو قال كل التطليقة تقع واحدة فاذا وصلت بما اى كل بكلمة
ما اوجبت عموم الافعال لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع
مضافا اليه فيدخل ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه
ويكون المصدر بمعنى الوقت فمعنى قولنا كلما تزوجت امراة فهي
طالق كل وقت يقع من التزوج فتطلق في كل التزوج ولو بعد
زوج آخر ويثبت عموم الاسماء فيه اى في كلما ضمنا كعموم الافعال
في كل اى كما ثبت عموم الافعال ضمنا في كل ضرورة عموم الاسماء
قصدا وكلمة الجميع وهذه من العام معنى توجب عموم الاجتماع
اى توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع دون الانفراد
حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا
وفي المغرب النفل بفتحتين ما ينفله الغازي اى يعطاه زائدا على
سهمه فدخل عشرة ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا اى يكونون
مشتركين فيه وان دخلوا فرادى كان النفل للاول لان الجميع
يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لان كلا منهما للاحاطة والشمول
فيعمل بمعنى الكل عند تعذر العمل بحقيقته فلما استحقه الجماعة بالدخول
اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اجلى اعترض عليه بان
في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوه معا استحقوا النفل
عملا بالحقيقة فلو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بالمجاز واجيب
عنه بان ليس المراد كليهما بل احدهما لان الشرط وهو الدخول

اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر فان وجد في اكثر يعمل بحقيقة
الجمع وان وجد في واحد يعمل بمجازه وانما يلزم الجمع ان لو تصور
اجتماعهما ولقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الارادة
دون الوقوع ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى على مجازه
ولا معنى للجمع في الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل
واحد منهما وههنا كذلك فالاولى ان يقال الجمع هنا ليس في معناه
الحقيقي للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام ذكر للتشجيع
على الدخول اولا وليس مستعارا بمعنى كل حتى يستحق كل واحد
كمال النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو
مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة
نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وفي كلمة كل يعني اذا قال
كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يجب
لكل رجل منهم النفل التام لانها للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر
كل واحد من الداخلين كانه ليس معه غيره وهو اوله في حق من
تخلف عن الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل
للاول خاصة لانه الاول من كل وجه فسقطت عن كلمة كل الاحاطة
لانها تحتمل الخصوص وفي كلمة من يعني اذا قال من دخل هذا
الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يبطل النفل
لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرن بمن يسقط عموم من لان
الاول محكم للفرد السابق فحمل المحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد
متقدم ولم يوجد فيبطل فان قلت في صورة كل من دخل

اعتبر كل من الداخلين اولا بالنسبة الى من تخلف لم يعتبر هكذا
في صورة من دخل قلت لان في قوله من دخل يمكن حمل الاول
على معناه الحقيقي وفي صورة كل من دخل لم يمكن لان لفظ كل دخل
على من فاقتضى التعدد في المضاف اليه والاول الحقيقي لا يكون
متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف فان قلت
هذا يقتضي انهم ان دخلوا فرادى يستحق كل منهم النفل لدخوله تحت
عموم هذا المجاز قلت قيد عدم المسبوقية بالغير مراد في دخولهم فرادى
فلا يصدق الا على الاول خاصة والنكرة في موضع النفي تعم لما
فرغ عن بيان العام وضعا شرع في بيانه بدليل خارجي والعموم يكون
تارة على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفي عليها وتضمن من
الاستغراقية نحو لا رجل في الدار فانه لنفي الجنس وتارة على سبيل
الجواز وذلك اذا لم يتضمن من الاستغراقية ويكون لنفي واحد من
الجنس وهذا القسم تارة يعم كقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة فيمن قرأ
بالرفع فانه عام وتارة لا يعم كما في قولك ما رأيت رجلا بل رجلين
والدليل عليه الاجماع على ان كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد وانما صح
ذلك اذا كان نفي النكرة للعموم ووقوع قوله تعالى قل من انزل
الكتاب الذي جاء به موسى ردا لما قالت اليهود ما انزل الله على بشر
من شيء ولو لم يكن هذا الكلام مفيدا للعموم والسلب الكلي لما كان
الايجاب الجزئي ردا عليهم لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي
وفي الاثبات تخص لان النكرة تدل على فرد ولم يقترن بها ما يوجب
العموم لكنها اي النكرة المثبتة مطلقة قيل المطلق هو الدال على الماهية

من غير دلالة على الوحدة والكثرة والنكرة دالة على الوحدة فلا
يكون مطلقة قلنا لا فرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح الاصوليين
وتمثيلهم المطلق بالنكرة في كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير
الفرق يمكن ان يقال لم يرد المص بالمطلق ههنا ما هو المصطلح اذ لو
اراده لقال لكنها مطلق لان التاء لا تدخل على المطلق المصطلح لانه
صار لقبا فخرج عن الوصفية بل اراد من المطلقة ما يرادف النكرة
وهو الدال على فرد غير معين ع عند الشافعي نعم ولقائل ان يقول
نقل عن الشافعي في احتمال الامر التكرار انه مشتمل على المصدر وهو
نكرة في موضع الاثبات وهي توجب الخصوص على احتمال العموم ونقلوا
عنه ههنا انها توجب العموم فان صح النقلان تنافيا والا كذب احدهما
تمسك بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه فان الشيء مثبت شامل
لجميع الاشياء لشمول قدرة الله تعالى جميعا جوابه ان انما في قوة النفي
والاثبات معناه ليس قولنا شيء اذا اردنا ايجاده الا قولنا كن وما
قاله بعض الشارحين سمى الشافعي المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين
وظن علماؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى
ضعفه حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار اي في كفارة الظهار
في قوله تعالى فتحرير رقبة خصت منها الزمنة والمجنونة والعميا والمدبرة
بالاجماع ولولا انها عامة لما خصت فتخص الكافرة منها بالقياس على
كفارة القتل قلنا ان اردت من العموم انها صالحة على سبيل البدل
فلا نزاع فيه وان اردت التناول على سبيل الاجتماع فهو فاسد اذ لو كان
كذلك لزم ان لا يخرج عن العهدة الا باعتاق كل الرقاب واما عدم

جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان الرقبة
اسم للبنية كما خلقها الله تعالى كذا في الصحاح فلم يتناول الزمنة واما
عدم جواز المدبرة فلان الملك فيها ناقص اعترض على مذهبنا الامام
الغزالي بان اسم الرقبة ينطلق على المعيبة انطلاقه على السليمة ولو
كان اسم الرقبة للمعيبة مجازا لكان تسميتها آدميا مجازا وبانهم
اجزؤا مقطوع اليد في التكفير ولم يجزؤا الاخرس وكيف يرجو الخلاص
من هذا الخبط ذو فهم الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه وليس
مرادهم من ذلك انها حقيقة في الكامل مجاز في القاصر بل هي حقيقة
فيهما الا ان تناوله الكامل مقتصرا عليه من جهة ان المطلق ينصرف
الى الكامل مجاز وعن الثاني ان فائتة جنس المنفعة وهو البطش معدوم
من وجه لا يتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفائت جنس المنفعة
لوجود واحد بها حتى لو قطعتا لا يجوز بخلاف الاخرس فانه فائت
جنس المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق واذا وصفت النكرة
في موضع الاثبات بصفة عامة تعم فان قلت مقتضى الوصف التخصيص
والتقييد سواء كان في النفي او الاثبات فان قولك رأيت رجلا عالما
اخص من رأيت رجلا فكيف عمت بالصفة قلت المراد العموم في الجملة
وذلك لا ينافي الخصوص بوجه ما فالنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة
الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه
ذلك القيد وعموم الصفة صحة اتصاف كل فرد من افراد نوع الموصوف
به من غير ان يختص بواحد فان قلت لم جعل الموصوف عاما لعموم الصفة
ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف وكان هذا اولى لان الموصوف

ونحوها صح

اصل والصفة تابعة فلكن الموصوف خاص لكنه قابل للعموم بقرينة وهو
محتمل له والصفة محكمة فی کونها عامة فحمل المحتمل علی المحکم اولی ذکر فی
شرح المغنی للهندی ان عموم النکرة الموصوفة بصفة عامة علی سبیل
البدل دون الشمول الی هنا کلامه وفیه نظر لان عموم البدل
للنکرة حاصل قبل الاتصاف بها فلو کانت بعده کذلک لکان الوصف
لغوا ولکنه عام بالاتفاق کقوله والله لا اکلم احدا الا رجلا کوفیا
فان له ان یتکلم بجمیع رجال الکوفة ولو قال الا رجلا بدون الصفة
فله ان یتکلم بواحد سواء من الکوفة او غیرها حتی لو تکلم باثنین یحنث
والله لا اقربکما الا یوما اقربکما فیه فانه لم یصر مولیا لان المستثنی
یوم وقع فیه القربان فیمکنه القربان فی کل یوم ولو قال الا یوما
بدون الصفة یصیر مولیا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس
من ذلک الیوم قید الصفة بکونها عامة لانها لو کانت خاصة
کما اذا قال والله لا اضرب الا رجلا ولدنی لا یعم اعلم ان هذا
الاصل اکثر الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا فالنکرة قد تعم بدون
الصفة کما فی قوله تمرة خیر من کبرة وقد تخص بالصفة کما اذا قال
والله لا اتزوجن امراة کوفیة بر بتزوج امراة واحدة ومثل قولک
لقیت رجلا عالما قیل هذا الحکم مختص بالاستثناء من النفی وکلمة
ای دون ما عداهما وجه عمومها بعموم وصفها ان النکرة اذا کانت
غیر موصوفة فالاستثناء یکون بصفة النوع واذا کانت غیر موصوفة
فالاستثناء یکون باسمه فیتناول واحدا ولهذا ای لکون النکرة
تعم بالصفة العامة قال علماؤنا اذا قال ای عبیدی ضربک فهو حر

فضربوه معا او متفرقا انهم یعتقون علیه وان قال ای عبیدی
ضربته فهو حر وضرب المخاطب الجمیع مترتبا عتق الاول لعدم
المزاحم او دفعة عتق واحد منهم وخیر المولی فی تعیینه المراد من
النکرة هنا ما فیه ابهام اعم من النکرة الصناعیة ومن المعرفة
الغیر المعینة کقولهم المراة التی اتزوجها طالق وجه الفرق ان ایا
وصفت فی الاول بالضرب وهو عام وفی الثانی قطع عن الوصف
لان الوصف انما اضیف الی المخاطب لا الی النکرة التی بینا وانها ای
وهذا الفرق مشکل لانه ان ارید بالوصف النعت النحوی فلا نعت
فی الصورتین لان الجملة صلة او فعل شرط لاتفاق النحاة ان ایا
اما موصولة او شرطیة وان ارید به الوصف من جهة المعنی فهی
موصوفة فی الصورتین لانها کما وصفت فی الاولی بالضاربیة للمخاطب
وصفت فی الثانیة بالمضروبیة له والقول بان الاول وصف والثانی
قطع عن الوصف تحکم الا یری ان یوما فیما اذا قال والله لا اقربکما
الا یوما اقربکما فیه عام بعموم الوصف مع انه مسند الی ضمیر المتکلم
دون یوم اجاب عنه صاحب الکشف بان الضرب قائم بالضارب
فلا یقوم بالمضروب لامتناع قیام الوصف بشخصین والمفعول به
فضلة یثبت ضرورة فیتقدر بقدرها فلا یظهر اثره بالتعمیم بخلاف
المفعول فیه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بین الفعل
والزمان من التلازم ولقائل ان یقول الضرب صفة اضافیة لها
تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا
الاعتبار وصف له ولا امتناع فی قیام الاضافیات بالمضافین

والمتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود والى المفعول فيه
في الوجود واتصاله بالاول اشد والفاعل ايضا ضروري فينبغي ان
لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها
ويمكن ان يقال في الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس بوضعي
بل مستفاد من خارج وفي الصورة الاولى لما علق عتق كل احد
على ضربه توفر الداعي لان الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرقبة
فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية لما علق العتق بضرب المخاطب
والانسان قلما يسعى في اذهاب مال الغير على العموم بل يبقي واحدا
للحاجة الاصلية الى ذلك والانسان مجبول على الامساك لان
اصله التراب وفيه يبس وقبض ولم توفر الداعي والله اعلم وكذا اي
كالوصف العام في افادة العموم اذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف
بمعنى العهد اوجبت العموم اي عموم الجنس وهو مختار صاحب التقويم
وفخر الاسلام فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة فيهما
لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليله
فاذا حلف لا يتزوج النساء حنث بتزوج امراة اعترض عليه بانه يلزم
ان لا يصح الاستثناء من الرجال واللازم منتف اجماعا وبان كلهم
في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون يلزم ان يكون بيان تغيير
لاحد المحتملين وقد اجتمعت الائمة انه تاكيد وبان المعرف باللام ان
كان عاما ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق محتملا لما دونه كما
هو موجب سائر الفاظ العموم وان لم يكن عاما لا يصح عده من دلايل
العموم قال الشيخ عبد العزيز لم يتضح لي سر هذه المسئلة واختار قول

جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة وهو انها يفيد عموم الاستغراق
سواء كانت داخلة على المفرد او الجمع لان اللفظ الذي يدخل عليه
اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفايدة الجديدة
اولى من حمله على تعريف الجنس والفايدة الجديدة اما استغراق الجنس
او تعريف العهد فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر
بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من
حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق
متيقن ولهذا حمل اللام في قوله تعالى السارق والسارقة وقوله
تعالى ان الانسان لفي خسر على الاستغراق بالاجماع الا ان
تدل القرينة على ان اللام لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان
ناطق او على ان البعض مراد كما في قوله لا اتزوج النساء لان
الحال تدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فصرف الى الاقل
المتيقن حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت اللام على الجمع عملا
بالدليلين يعني لو بقي الجمع على جمعيته تبطل معنى التعريف بالكلية
اذ لا عهد في اقسام الجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف
الماهية لان الجمع وضع للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس مجازا
لان اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى كقوله تعالى
كمثل الحمار يحمل اسفارا فاذا حمل على الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية
اذ في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا لان لكل جنس
له افراد خارجا او ذهنا وكان اعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا
بين المعنيين فيحنث بتزوج امراة اذا حلف لا يتزوج النساء فان قلت

لم لم يجعل اللام لاستغراق المجموع قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده
ثلثا ولا يتناول الواحد والاثنين وليس كذلك لان عدم الحل
في قوله تعالى لا يحل لك النساء لا يختص بالجمع بل يتناول الواحد فعلم
ان عمومه عموم الجنس والنكرة اذا اعيدت لما ذكر النكرة وافادتها
العموم اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية
عين الاولى كقوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون
الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو
انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعين فلا يبقى نكرة والغرض خلافه
كاليسرين في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا
والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كالعسر بين
فيه وهو معنى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين قال فخر الاسلام
في جعل الاية من هذا القبيل نظر لانها لا يحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل
قولنا ان مع الفارس رمحا ان مع الفارس رمحا ان يكون معه
رمحان بل هذا من باب التأكيد فان قلت اذا حمل على التأكيد
فما وجه قول ابن عباس قلت كانه قصد باليسرين ما في قوله يسرا
من معنى التفخيم فيتناول يسر الدارين وذلك يسران في الحقيقة واذا
اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لما ذكرنا انها لو كانت
عين الاولى لتعينت نوع تعين فلا يبقى نكرة والغرض خلافه
اعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عند القراين
والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي
في السماء اله وفي الارض اله وقد يعاد النكرة معرفة مع المغاير كقوله تعالى

بيان صح

وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب
على طايفتين من قبلنا وقد يعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله
تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه
من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى
انما الهكم اله واحد وما ينتهي اليه الخصوص اي المقدار الذي يصح
انتهاء التخصيص اليه نوعان احدهما الواحد فيما هو فرد صيغة
اي ذلك في العام الذي يطلق على الواحد وما فوقه كالطايفة
ومن وما واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به اي فيما هو ملحق بالعام
الذي صيغته فرد كالمراة والنساء والرجال وغيرهما من الجموع المعرفة
باللام الملحقة باسم الجنس المفرد والثلثة اي النوع الثاني الثلثة فيما
كان جمعا اي ذلك في العام الذي يكون جمعا صيغة ومعنى كرجال
وعبيد او معنى لا صيغة كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى
الثلثة لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة لانهم اجمعوا على
ان الالفاظ ثلثة اقسام احاد ومثنى وجمع ولكل واحد صيغة على
حدة وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك رحمه اقل الجمع اثنان
لقوله تعالى هذان خصمان اختصموا وجوابه ان يقال طايفتان خصمان
وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث
هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث لان للبنتين الثلثين كما
للبنات ثبت هذا الحكم بقوله تعالى وان كانتا اثنتين فلهما الثلثان
وثبت بدلالة قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين الاية اي ليس
فوق الاختين اكثر من الثلثين فعرفنا ان للاختين حكم الجمع

المراد صح

الثلثان

في الاخوات ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة
مجاورة فلان يكون للبنتين ثم مع ان قرابتهما قرابة جزئية كان
اولى والوصايا كما اذا اوصى ثلثا على اخوة زيد وكان له اخان
فهو لهما بالاجماع لان الارث فرض والوصية نافلة وهما بعد
الموت فكان الوصية تبعا للارث كما ان النوافل تبع الفرائض
او على سنة تقدم الامام لان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم
على الثلث لاحراز فضيلة الجماعة وانما حمل على ما ذكر لانه عليه السلام
مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات والتقدم سنة كون
المصلين جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة بخلاف الجمعة حيث
شرطنا لصحة ادائها ثلثة سوى الامام بدليل قوله تعالى فاسعوا
الى ذكر الله فلا بد من الذاكر وهو الخطيب وثلثة سواه بقوله تعالى
فاسعوا واما المشترك اي المشترك فيه لان المفهوم مشتركة والصيغة
مشترك فيها فما يتناول افرادا اراد منها فردين فصاعدا التناول
القرء فانه مشترك بين المعنيين مختلفة الحد واحترز بها عن
العام على سبيل البدل احترز به عن الشيء فانه يتناول افرادا
مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة في معنى
الشيئية وهو الثابت في الخارج وله اعتباران اعتبار من حيث
الموجودية واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول
مشترك معنوي وهو مختار فخر الاسلام وبالاعتبار الثاني مشترك
لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان فعلى
هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في العام متفقة الحد واحد

الامرين اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار المعنى وتلك الافراد متفقة
الحقايق او يتناول افرادا باعتبار معنى ولكن الافراد مختلفة الحقايق
كالقرء بضم القاف وفتحها الموضوع للحيض والطهر وحكمه التوقف فيه
اي في المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما بنظر
التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به اي بالمشترك كما تأمل علماؤنا في
لفظ القرء فوجدوا دالا على الجمع كما يقال قرأت الشيء اي جمعته وعلى
الانتقال ايضا كما يقال قرأ النجم اذا انتقل وكلاهما موجود في الحيض لانه
هو الدم المجتمع في الرحم وينتقل من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل
والحيض عارض كذا قاله الشراح ولقائل ان يقول هذا الاستدلال
انما يستقيم اذا كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل اي
الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان
الطهر احق به وكذا الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من
الحيض الى الطهر لا يقال الطهر اول المنتقل عنه فكان اولى بهذا الاسم
لان المراد من الطهر الطهر الشرعي وهو ان لا يكون اول المنتقل عنه
يتوقف على الحيض فان قلت اذا ثبت الرجحان من حيث اصل التركيب
لا يكون مشتركا لان المشترك ما لا يكون رجحان لاحد معنييه على الآخر
لغة قلت القرء هنا اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم للدم
او الطهر واعتبار كونه في الاصل مصدرا او مستعملا في اي معنى انما يكون
بالتأمل وهو لا يمنع كون المشترك متساوي الدلالة والاولى ان يستدل
على كون القرء للحيض بقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض لانه
تعرض عند ذكر الخلف للياس عن الحيض دون الطهر فعلم ان

حقيقة اذا صح الجمع بينهما صح

المراد في الاصل هو البعض ولا عموم له اي للمشترك عندنا يعني لا يستعمل
المشترك في اكثر من معنى واحد وقال الش فيجوز ان يراد من المشترك
كلا المعنيين عند التجرد من القرائن ولا يحمل على احدهما الا بقرينة والعام
عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ومحل النزاع ارادة
كل واحد من معنييه على ان يكون مرادا ومناطا للحكم واما ارادة مجموعهما
فغير جائز اتفاقا والفرق بينهما ان في اعتبار المعية يصير كل واحد من
معنييه جزء المعنى وفي عدم اعتبارها يصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه
مثاله قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم فان المثل مشترك بين
المثل صورة وبين المثل معنى وهو المالية فرجح محمد والش في المثل
صورة لانه ابعد عن المخالفة التي هي ضد المماثلة وابو حنيفة وابو
يوسف رحمهما رجحا المثل معنى لانه مراد فيما لا مثل له صورة بالاجماع
فلو اريد المثل صورة يلزم تعميم المشترك وهذا انما يلزم محمدا لا لا
الش فيلزمه متمسكا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على
النبي والصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار فتعين ارادة
المعنيين جوابه منع كون الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار
لانه لم يثبت عن اهل اللغة بل حقيقة في الدعاء وهنا لم يمكن ان يحمل
على الدعاء فيحمل على العناية بشان النبي عليه السلام اظهار الشرفه
مجازا اطلاقا للملزوم على اللازم اذ الاستغفار والرحمة يستلزم
الاعتناء وما قاله قوام الدين الاتقاني في شرح المنار بان تقدير
الاية ان الله تعالى يصلي وملائكته يصلون فلا يعم المشترك ففاسد
لانه حذف بلا دليل اذ يصلون لا يصلح ان يكون دليلا على يصلي

لانه ليس بمعنى يصلون ولهذا لا يقال زيد وعمرو يضرب على معنى
زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب في الارض
اي السفر ومن الاخر استعمال الة الضرب ولنا ان المشترك اما ان
يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه
غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة بين
المجموع وبين كل واحد من المعنيين قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان
يكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل واحد منهما والمعنى المجازي
وهو المجموع فان قلت معنى عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين
مراد وموضوع له لا انه جزء من المجموع فلا مجاز فيه قلت الوضع
تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال فباعتبار
وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة واعتبار وضعه للاخر يوجب
ارادته لا فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة
وهو باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة ويراد احدهما على انه
نفس الموضوع له والاخر مما يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
وللقائل ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك
فلا يكون حجة عليهم ويقول كل واحد من المعنيين موضوع من غير
اشتراط انفراد او اجتماع يستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الاخر
وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل في الحالين نفس الموضوع له
فيكون حقيقة ونقول معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا لذلك
من بين الالفاظ كما يقال اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة فلا يوجب
ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى واما المأول فما ترجح من المشترك بعض

خاصة

المعنى

وجوهه بغالب الرأي اعترض عليه بان تقييد حد المؤول بقوله من
المشترك وبقوله بغالب الرأي ليس بصحيح لانهما ليسا بلازمين
للمأول لوجوده بدونهما فان الخفي والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنها
بدليل ظني كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا وكذا الظاهر والنص اذا
حملا على بعض وجوههما يصيران مأولين بلا خلاف مع ان القيدين
منتفيان واجيب عنه بان المراد من المشترك اللغوي وهو ما فيه
خفاء ومن قوله بغالب الرأي ما يوجب الظن اعم من ان يكون
رأيا او خبر الواحد فح يدخل جميع اقسامه فيه ولقائل ان يقول المراد
من المشترك الاصطلاحي لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية
عين الاولى فيكون التعريف لنوع من المأول وهو المأول من المشترك
لا المطلق المأول لانه في بيان اقسام النظم صيغة ولغة وما عدا
المأول من المشترك ليس منها لانه تتغير دلالته الوضعية بالتأويل
فان قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة يدل بالوضع على
وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتأويل وحمل على الوقت تغيرت
تلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل من اقسام النظم بخلاف المأول من
المشترك فان القرء بعد ان يرجح ارادة الحيض معه يكون دالا
على الحيض بالوضع كما كان قبله فان قلت في المأول تبين المراد بالرأي
وكيف يدخل في اقسام النظم قلت اثر الرأي في اظهار المراد من المشترك
وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأي اعلم ان ترجيح
بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته كالقرء وجدناه دالا
على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون بالنظر الى سباقه فانا اذا

نظرنا الى لفظة ثلثة وجدناه دالا على عدد معلوم حملناه على الحيض
لئلا ينتقص عنها كما قررناه فيما سبق وقد يكون بالنظر الى سياقه
وهو آخر الكلام كقوله تعالى أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ وقوله تعالى
أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ فالاول من الحلول بدليل دار المقامة
والثاني من الحل بدليل الرفث اي جماع فان قلت في المأول لا بد من اعتبار
شيء آخر غير الوضع والنظم ما يكون دلالته على المعنى بالوضع من غير
نظر الى امر آخر قلت لا نسلم فان وجوه النظم اي طرقه اعم من ان يكون
باعتباره في نفسه او بالنظر الى غيره وحكمه العمل به اي حكم المأول وجوب
العمل به على احتمال الغلط والسهو كمن وجد ماء فغلب على ظنه طهارته
يلزمه التوضي به على احتمال الغلط حتى لو تبين بعد ذلك نجاسته لزمه
اعادة الصلوة لان التأويل ان ثبت بالرأي فلا حظ له في اصابة
الحق حقيقة وان ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت به ظنيا لا قطعيا
واما الظاهر فاسم لكلام وفيه اشارة الى ان الظاهر من اقسام
النظم لكنه متعلق بالمركبات ظهر المراد به اي بالكلام اراد الظهور
اللغوي وهو الوضوح لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه على ان الظاهر
علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه للسامع اذا كان من اهل اللسان
بصيغته اي بسماعها احترز به عن الخفي والمشكل فان ظهور المراد منهما
بعد السماع موقوف على الطلب والتأمل وعن النص ايضا فان الظهور
فيه لمعنى في المتكلم لا بنفس الصيغة كقوله تعالى وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ
الرِّبَا فهو الظاهر في الاحلال والتحريم فان قلت كان ينبغي ان
يقول ويكون محتملا للتأويل والتخصيص حتى خرج عنه المحكم قلت

بالظهور

لم يذكره اكتفاء بذكره في تعريف المحكم وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر
منه على سبيل الظن عند البعض لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع
عند عامة المتأخرين اذ لا اعتبار لاحتمال غير ناشئ من دليل حتى
يصح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر واما النص فما ازداد وضوحا
على الظاهر يعني يفهم معنى لم يفهم من الظاهر بمعنى من المتكلم اي
بان يكون المعنى الزائد غرض المتكلم والكلام مسوقا له بقرينة لا في
نفس الصيغة يعني لا يكون في اللفظ ما يدل عليه وضعا مثاله قوله
تعالى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فهم منه
معنى اباحة النكاح وبيان العدد والكلام سيق للمعنى الثاني يدل
عليه سياق الاية وهو قوله تعالى فَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً
فالاية ظاهرة في الاباحة نص في العدد واعلم ان الشراح ذكروا
ان السوق شرط في النص وعدمه شرط في الظاهر وقالوا في
الفرق بينهما لو قيل رايت فلانا حين جائني القوم كان قوله
جائني ظاهرا لكون مجيء القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جائني
القوم كان نصا لكونه مقصودا قال صاحب الكشف هذا الكلام حسن
لكنه مخالف لعامة كتب الاصول لانهم ما فرقوا في امثلة الظاهر بين
المسوق وغيره ولو كان عدم السوق شرطا في الظاهر لما غفل
عنه الكل عادة ولقيدوا في حده هذا القيد وقال ايضا ليس ازدياد
النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه
ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه
سياقا او سباقا الى هنا كلامه وللقائل ان يقول قوله بمعنى من المتكلم

اعم من كونه قرينة نطقية او سوق الكلام او غيره ولا دلالة للعام
على الخاص وايضا لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية
تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملا للتأويل وهو في حيز المجاز
لتعين المراد حينئذ ولانسلم انه غفل عنه الكل فان فخر الاسلام
وصاحب المنتخب قالا في الاية المذكورة نص في بيان العدد لانه سيق
الكلام له وهذا يقتضي ان يكون عدم السوق شرطا في الظاهر والا
لما صح تعليلهما وانما لم يذكروا عدم السوق في الظاهر اعتمادا على كونه
مفهوما من تعريف النص وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل
وهو حمل الكلام على غير الظاهر هو اي ذلك التأويل في حيز المجاز وانما
قال في حيز المجاز اشارة الى عدم الانحصار في المجاز بل قد يكون بطريق
التخصيص وغيره والى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا
كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونه قطعية وانما ذكر الاحتمال
المذكور في النص دون الظاهر لان النص لما احتمل ذلك وهو اوضح
من الظاهر فلان يحتمل الظاهر اولى واما المفسر فما ازداد وضوحا على
النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل سواء كان ذلك المعنى
في النص بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان التفسير
بان كان عاما او في غيره فلحقه ما انسد به باب التخصيص وهو المسمى ببيان
التقرير كقوله تعالى فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُونَ فانه ظاهر في سجود
الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض فبقوله كلهم انقطع
ذلك الاحتمال فصار نصا فان قلت اذا لم يحتمل التخصيص فكيف يجوز
الاستثناء بقوله الا ابليس قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان

متصلا واستثناء ابليس منقطع لانه جني ولكنه يحتمل التاويل وهو
الحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا
كذا قيل ولقائل ان يقول سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصا
في ذلك لا ظاهرا وحكمه وجوب العمل به قطعا لكنه على احتمال النسخ
فان قلت فسجد خبر لا يحتمل النسخ لانه يفضي الى الكذب والغلط
فلا يكون مفسرا قلت المفسر يحتمل النسخ من حيث هو مفسر وعدم
احتمال النسخ انما نشاء من حيث هو خبر لا من حيث انه مفسر فلا ضرر
في التمثيل كذا قيل وفيه نظر لانه يدخل هذا المثال في تعريف المحكم
اعلم ان ظهور المراد على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالا بعيدا وظهور
معه احتمال ابعد وظهور لا احتمال للغير اصلا فالظاهر في المرتبة الاولى
والنص في المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة الثالثة ولا مرتبة
فوقها في الظهور والمحكم في هذه المرتبة الا انه اقوى من المفسر حيث
لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتاويل واما المحكم
فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل احكم ضمن معنى امتنع
فاستعمل بعن ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته كالايات
الدالة على وجود الصانع وصفاته ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع
الوحي بموت النبي عليه السلام ويسمى محكما لغيره وحكمه وجوب العمل به
من غير احتمال لما فرغ من بيان كل واحد من هذه الاقسام بين نظير
كل واحد كقوله تعالى احل البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص
فانه ظاهر في الاحلال والتحريم نص في بيان التفرقة بين البيع والربوا
لان الكفار كانوا يدعون حل الربوا ويقولون انما البيع مثل الربوا

فرد الله تعالى ذلك وقال واحل الله البيع وحرم الربوا فبينهما فرق
فسجد الملائكة كلهم اجمعون مثال للمفسر ان الله بكل شيء عليم نظير
للمحكم ويظهر يعني كل من هذه الاربع موجب للحكم قطعا لكن يظهر
التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى يعني يصير
الظاهر متروكا عند معارضة النص ويكون النص راجحا وكلاهما
متروكين عند معارضتهما المفسر والمفسر متروكا عند معارضة
المحكم فان قلت التعارض انما يكون عند تساوي الحجتين المتقابلتين
في القوة فعند رجحان احدهما كيف يتحقق قلت التعارض الموجب
للتساقط يكون كذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل
حجتين بان يقتضي احدهما خلاف ما يقتضيه الاخرى سواء كانتا متساويتين
او لا مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى واحل لكم ما
وراء ذلكم فقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع
فالاول ظاهر في اباحة النكاح وهذا مقتضي حل الخامسة والثاني نص
في بيان العدد وهذا يقتضي حرمة الخامسة فلما تعارضا رجح النص
لقوته فان قلت معنى مثنى اثنان اثنان وثلاث ثلثة ثلثة فلم اختار
لفظ مثنى وثلاث ولم يقل اثنين وثلثة ولا يجوز للحر الا اثنتان او ثلث
او اربع ولم ذكر بالواو ولم يذكر باو والواو يقتضي ان يكون له ولاية
الجمع بين هذه المذكورات وليس كذلك قلت الخطاب للجميع والمفهوم
من هذا الترتيب ان يكون لكل واحد ولاية الجمع بين ثنتين ثنتين او ثلث
او اربع كما يقال اقسموا هذه الدراهم ثنتين ثنتين او ثلثة ثلثة والمفهوم منه
ان ياخذ كل واحد درهمين او ثلثة ولو قال درهمين لم يفهم هذا

التعارض

المعنى مثنى نصب على الحال يعنى فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد
والجواب عن الثاني انه لو ذكر او لكان المفهوم ان يقتصر كل واحد من
الناكحين على احد هذه الاعداد والمراد ان يكون له ان ينكح ثنتين
ان شاء وثلثا ان شاء واربعا ان شاء بدون التجاوز عنها وهذا
المراد لا يفهم الا بالواو وما قاله المص رحمه الله في شرحه من ان الواو في
مثنى وثلاث ورباع بمعنى او فبعيد عن التحقيق لما سمعت من فايدة
ذكر الواو ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة
تتوضأ لكل صلوة نص مفيد لايجاب الوضوء لكل صلوة وسوق
الكلام له لكنه يحتمل التاويل بان يراد من الصلوة وقتها كما يقال اتيك
لصلوة الفجر اى لوقتها وقوله المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر
لانه لا يحتمل التاويل فيتعارضا فيرجح المفسر على النص حتى قلنا انه اذا
تزوج امراة الى شهر انه متعة لا نكاح هذا مثال تعارضهما من المسائل
لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قايم وقوله الى شهر
مفسر في المتعة اذ النكاح لا يقبل التوقيت فيرجح المفسر ولقائل ان
يقول في التعارض بينهما نظر لانه يقتضي كلامين مستقلين وههنا
ليس كذلك بل معناه انه هذا دائر بين ان يكون نكاحا ومتعة
وقال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر والمحكم ما وجد في النصوص
ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه ظاهر في معناه
بالنظر الى عارف اللسان من غير تامل نص من حيث ان الغرض
من سوق الكلام ايجاب الصلوة مفسر من حيث انها كانت مجملة
فسره النبي عليه السلام بقوله وفعله ثم كانت يحتمل ان لا ينكر وجوبها

لان الامر لا يقتضي التكرار وقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين
كتابا موقوتا اى فرضا موقتا يقتضي التكرار وهذه كلمة في التوقيت
تحت على تلك قوله اما الخفي اعلم ان هذه الاقسام اضداد تقابل الاقسام
المذكورة فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر
والمتشابه ضد المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام
المذكورة ولهذا قال فيما سبق القسم الثاني في وجوه البيان وهي اربعة
ولم يقل ثمانية فما خفي مراده بعارض يعني صيغة الكلام تكون ظاهرة
المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي لكن خفي بسبب عارض نذكر ما ان شاء الله
غير الصيغة باطل لا يصلح ان يكون صفة بعارض لانه احترز به عن المشكل
والمجمل والمتشابه فيفهم منه ان الخفاء في هذه الثلثة بعارض هو الصيغة
وهو فاسد بل هو بدل من قوله بعارض اى بسبب غير الصيغة وعبارة
وعبارة شمس الائمة وهي ما خفي مراده بعارض في غير الصيغة اظهر ومعنى
الاحتراز فيها ابين وهو ان الخفاء في هذه الثلثة بعارض في الصيغة وهو
دقة المعاني او الاستعارة البديعة في المشكل وازدحام المعاني وتواردها
على لفظ من غير رجحان في المجمل وكذلك المتشابه ونظير الخفي المختفي في المدينة
بنوع حيلة عارضة من غير تغير زي وهيئة الا بالطلب ليس هذا من تتمة الحد
بل هو علامة للخفي وتاكيد للخفاء اذ لولا الخفاء لما احتيج الى الطلب قيل الظاهر
والخفي وجوديان متقاربان ظاهر على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون
التضاد بينهما حقيقيا وفيه نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد
محال وههنا قد اجتمعا فان لفظ السارق فيما وضع له خفي في حق الطرار والنباش
كما سنبين وقيل بينهما تضايف لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى الخفاء

لا ينال صح

وكذا عكسه وحكمه اي حكم الخفي النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية اي
لزيادة المعنى فيه او نقصان فيظهر عطف على يعلم المراد كآية السرقة وهي
قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما السرقة اخذ مال معتبر
شرعا من حرز اجنبي لا شبهة فيه خفية وهو قاصد للحفظ في نومه او غيبته احترزنا
بالقيد الاول عما دون نصاب السرقة وبالقيد الثاني عن الاخذ من
غير حرز وبالقيد الثالث عن ذي الرحم المحرم وبالرابع عما يكون فيه
شبهة كمال فيه الشركة للسارق وبالخامس عن الانتهاب والغصب
وبالسادس عن النبش وبالسابع عن الطر فانها خفية في حق الطرار
الطر اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد حفظه تعرض بغفلة عنه والنباش
النبش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا يقتضي ان يكون فعل الطر
والنبش غير فعل السرقة واختفى حكم السارق في حقهما بعارض فيهما وهو
اختصاصهما باسم آخر يعرفان به فطلبنا فوجدنا معنى السرقة كاملا في الطر
ناقصا في النبش فاثبتنا حكم السرقة في الاول دون الثاني لان الحكم
اذا ثبت في الادنى ثبت في الاعلى بالطريق الاولى ونقصان فعل
السرقة في النبش صار شبهة والحد يسقط بالشبهة ولو كان القبر في
بيت مقفل اختلف فيه المشايخ والاصح انه لا يقطع بنبش الكفن فيه او
سرق مالا آخر لان موضع القبر في البيت اختل صفة الحرز فيه اعلم
ان النباش يقطع عند ابي يوسف والشافعي لقوله عليه السلام من نبش
قطعناه ولنا ما روي ان النبي عليه السلام قال لا قطع على المختفي وهو
النباش بلغة المدينة وما رويناه محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين
واما المشكل فهو الداخل اي الكلام الذي دخل المراد منه في اشكاله

بفتح الهمزة اي امثاله حذف المص وجه الكلام هنا وفي ساير اقسام
البيان غير الظاهر اختصارا لدلالة القرينة عليه لانه هو المقسم وذكره
في تعريف الظاهر يدل عليه وهذا التعريف يقتضي ان يكون الكلام
محتملا لثلثة معان وليس كذلك فيكون صيغة الجمع مستعملة فيما فوق الواحد
وفيه اشارة الى ماخذ اشتقاقه يقال اشكل على كذا اي دخل في اشكاله
يعني اشكل على السامع طريق الوصول الى معناه لدقة المعنى في نفسه لا لعارض
فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض ثم الاشكال قد يكون لدقة
في المعنى مثاله قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر لان ليلة القدر
يوجد في كل اثني عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه بثلث
وثمانين مرة فبعد التامل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة
القدر كذا قاله بعض الشراح ولقائل ان يقول ان له مفهوما واحدا محتملا
لصفتين متوالية وغير متوالية فيكون مطلقا اذ لا اشتباه في نفسه
وانما الاشتباه بعارض فيكون خفيا والاولى ان يمثل بقوله تعالى
فأتوا حرثكم انى شئتم كلمة انى مشتركة تجيء بمعنى من اين كقوله تعالى
انى لك هذا اي من اين لك هذا المعنى يقتضي ان يحل اتيان دبر الزوجة
وبمعنى كيف كقوله تعالى انى يحيي الله بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل
امر الاتيان في دبرها فتاملنا فيه فظهر انه بمعنى كيف بقرينة الحرث
والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث هذا ما قاله الشراح ولقائل ان يقول
على هذا يكون انى من قبيل المشترك قبل التامل وظهور المراد من
قبيل المأول او المفسر بعدهما فلا يكون قسما آخر وقد يكون الاشكال
لاستعارة بديعة كقوله تعالى قوارير من فضة فانه اشكل على السامع

لان القارورة لا يكون من فضة فبعد التأمل عرف ان تلك الاواني
لا تكون من الزجاج ولا من الفضة بل يكون في صفاء الزجاج وبياض
الفضة وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب وهو ان
ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ فيضبطها والتأمل فيه الى
ان يتبين المراد كما امعنا في معنى انّى فوجدناها بمعنى كيف شئتم سواء كانت
مضطجعة او قاعدة او على الجنب بعد ان يكون المأتى واحدا ونظير المشكل
غريب اختلط بسائر الناس فيطلب موضعه ويتأمل فيه ليتميز عن الاشكال
واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني اي تواردت على اللفظ من غير رجحان
لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع كما في المشترك اذا انسد فيه
باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالصلوة والزكوة
وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور في قوله تعالى ان
الانسان خلق هلوعا قبل التفسير فان قلت ازدحمت فيه المعاني لا بد
اذ يكفيه ان يقول ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة كما قال
صاحب التقويم وغيره قلت ذكره لبيان سبب الاشتباه والاخير فيه بعد
فهم المعنى لانه تعريف لفظي اعلم ان قيد المعاني اتفاقي لان ازدحام
معنيين كاف في المجمل واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة
بل بالرجوع الى الاستفسار من المجمل ثم الطلب ثم التأمل كبيان النبي عم
الربوا في الاشياء الستة من غير قصر عليها فبقي فيما وراءها مجملا غير معلوم
كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف عليه بالتأمل في هذا
البيان صار مشكلا فيه وبعد الادراك والتأمل فيه والوقوف على
المعنى صار مؤولا في الكل هذا ما قالوا وللقائل ان يقول كلام المص لا يخلوا

عن اشتباه لان المراد من الطلب والتأمل ان كان هو الطلب والتأمل
في اللفظ لازالة الخفاء فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان شافيا كما في
الربوا واما فيما هو شاف فلا كما في الصلوة ولم يتعرض له وان اريد
به طلب المعنى المؤثر وبالتأمل التأمل في صلاحيته للتعدية فغير صحيح ايضا
لانهما بهذا لا يختصان بالمجمل بل يكونان في النص والمفسر ايضا قوله
ازدحمت جنس واشتبه فصل خرج به المشترك والخفي والمشكل لان المراد
يدرك في الخفي بمجرد الطلب وفي المشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب ونظير
المجمل الغريب الواقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار
وللقائل ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه وحكمه
اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل بيانا
شافيا كالصلوة فانها في اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي
عليه السلام بفعله وقوله والزكوة وهو في اللغة النماء وذلك غير مراد
وقد بينها النبي عليه السلام بقوله ادوا ربع عشر اموالكم ولو ذكر المص
في التمثيل الربوا مقدما على الصلوة والزكوة لكان اولى واما المتشابه
فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه فان قلت بحث في بيان اقسام
ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة
معناه فكيف يستقيم ايراده هنا قلت يثبت به معرفة ان لله صفة يعبر
عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم يعرف ما اريد منها ومعرفة هذا المقدار
ووجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة
اي قبل يوم القيمة لانه يصير معلوما ومنكشفا في الآخرة لان انزال
المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة قال فخر الاسلام هذا في حقنا

لان المتشابهات كانت معلومة للنبي عليه السلام اعلم ان انقطاع
رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة واهل السنة والوقف عندهم واجب
على الله تعالى في قوله تعالى ما يعلم تأويله الا الله بدليل قراءة ابن
مسعود ان تأويله الا عند الله ولا يمكن عطف والراسخون عليه
لانه مجرور لفظا ومحلا وبان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل
كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة ومدح الراسخين بقولهم كل من
عند ربنا وقال اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تأويله
والوقف غير واجب على الله لان الراسخ لو لم يعلم تأويل المتشابه لم يكن
لهم فضل على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا يفسرون المتشابه
ولان انزال القرآن لانتفاع العباد فلو لم يعلم غير الله لطعن فيه الطاعنون
قيل لا اختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال ان الراسخ
في العلم يعلم تأويله اراد به انه يعلم ظاهره لا حقيقته ومن قال انه لا
يعلمه اراد به انه لا يعلمه حقيقة وانما ذلك الى الله تعالى وهذا كالمقطعات
في اوائل السور وهي الحروف التي يتقطع في التكلم بعضها عن بعض كقوله
قاف نون الف لام ميم هذا متشابه في الاصل وقد يكون متشابه
في الوصف كرؤية الله تعالى في الآخرة اعلم انا ذكرنا فيما سبق من
ان الظهور على مراتب فاعرف ان الخفاء ايضا على مراتب المرتبة الاولى
خفاء المراد لا بحسب الصيغة بل في بعض الموارد ثم خفاء المراد من اللفظ
بالدخول في اشكاله ثم يزداد الخفاء الى ان لا يدرك الا بالاستفسار من
المتكلم وهو المجمل ثم الى ان لا يدرك المراد وهو المتشابه واما الحقيقة هذا
هو القسم الثالث باعتبار اصل التقسيم وهو في وجوه استعمال ذلك اللفظ

فاسم لكل لفظ فيه اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني
وهو كالجنس يتناول المحدود وغيره وقوله اريد به ما وضع له
كالفصل يخرج به المهمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان
بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا
والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان
كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من
الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص
والا فوضع عرفي عام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع لشيء من الاوضاع
المذكورة ولقائل ان يقول قال اريد به ما وضع ولم يقل استعمل فيما
وضع له ويلزم منه ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس
كذلك فان اراد بالارادة الاستعمال فهو بعيد وحكمها وجود ما وضع
له خاصا كان او عاما كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا وقوله تعالى
ولا تقربوا الزنا وكل واحد من النصين خاص في المأمور به والمنهي
عنه عام في المأمور والمنهي واما المجاز فاسم اي لكل لفظ اريد به
غير ما وضع له فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله
تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف زايد والزايد لا معنى له قلت له معنى
وهو تاكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع للتناسب لمناسبة
بينهما اي بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذي اريد به احترز به عما
لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض في السماء لا يقال المناسبة بينهما
هي التقابل فان الارض ثقيل والسماء لا ثقيل ولان ذلك غير شايع
وعن الهزل ايضا لان ارادة عدم الدلالة على شيء وكونه لغوا

ارادة ايضا وهو غير ما وضع له ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة وما
قيل في بعض الشروح انه ليس باحتراز عن الهزل لعدم دخوله في
التعريف ليس بقوي لما ذكرنا من وجه دخوله فانه اريد به غير ما وضع
له ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له فان قلت لفظ الصلوة في الشرع
مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان
المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة فانتقض التعريفان
قلنا قيد الحيثية موجود في تعريف الامور التي تختلف باختلاف
الاعتبارات الا انه يحذف من اللفظ كثيرا لوضوحه والمراد من الحقيقة
لفظ مستعمل في ما وضع له من حيث انه موضوع له والمجاز لفظ مستعمل
في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له وح لا انتقاض لان استعمال
لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في
الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له اعلم ان لفظ الحقيقة
والمجاز مجازان في معناهما اما لفظ الحقيقة فلان معناه الثابتة ثم
نقل منه الى اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الوضعي واما المجاز فلان
الجواز هو العبور وهو حقيقة في الاجسام واللفظ عرض يمتنع عليه
الانتقال من محل الى اخر وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان كقوله تعالى
او لامستم النساء فان المراد منه الجماع وهو خاص او عاما كالصاع
في حديث ابن عمر رضي الله عنه كما سيجيء وقال الشافعي لا عموم للمجاز لانه ضروري
لان الاصل في الكلام الحقيقة وانما يثبت المجاز لضرورة التوسعة
في الكلام والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يصار الى العموم فيه
كما في المقتضى عندكم نسبه الى الشافعي وهو منسوب الى بعض اصحابه

وتخصيص الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عنده من علية الطعم في باب
الربوا الا على عدم عموم المجاز وانما نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة
والا لما وجدت حقيقة الا وان تكون عامة والامر بخلافه بل لدلالة زائدة
على ذلك كالواو والنون في مسلمون والالف والتاء في مسلمات
واللام فيما لا معهود فيه واذا وجد ذلك في الحقيقة وجب القول بعمومه
في المجاز ايضا وكيف يقال انه ضروري وقد كثر في كتاب الله تعالى
والله تعالى منزه عن الضرورة فان قلت المقتضى ضروري عندكم
ومع ذلك موجود في القران كقوله تعالى فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة
قلت ذلك من قسم الاستدلال والضرورة الواقعة ترجع الى المستدل
لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ ولو كان ضروريا لوقعت
الضرورة في المتكلم واللازم منتف فينتفي الملزوم وبهذا ظهر ان استدلال
الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ والمجاز ملفوظ فاذا
وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه واما المقتضى فغير ملفوظ لغة
لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو شرعا ثابت وما ذكره الخصم انه ضروري لانا
لا نجد الفصيح القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لا
للضرورة ولهذا اي لان العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع في حديث
ابن عمر رض وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع
بالصاعين عاما في ما يحله اذ لا خلاف في ان حقيقة الصاع ليست بمرادة
فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله
بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه جنس محلى باللام فيستغرق جميع
ما يحله من المطعوم وغيره فان قلت سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع

ويجاوره صح

دون الاستعمال في المجاز بالنسبة الى المعنى المجازى ليس بموضوع
قلت المراد بالموضع اعم من الشخصى والنوعى بدليل عموم النكرة المنفية
ونحوها والمجاز موضوع بالنوع والحقيقة لا تسقط عن المسمى اى لا يصح نفيه
عما وضع له بخلاف المجاز فان نفيه عنه صحيح كما يسمى الجد ابا ويصح ان
يقال الجد ليس باب ومتى امكن العمل بها اى الحقيقة سقط المجاز لانه خلف
عن الحقيقة والخلف لا يعارض الاصل فيكون العقد في قوله تعالى ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم فكفارته الاية لما ينعقد اى يرتبط وهو ربط اللفظ
باللفظ لايجاب حكم كربط لفظ القسم بالمقسم عليه لاثبات البر وربط
لفظ البيع بالشراء لاثبات الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصل
العقد عقد الحبل وهو شد البعض ببعض ثم استعير لما يكون سببا لهذا
الربط وهو عزم القلب فكان الحمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة
بدرجة وهذا انما يوجد فيما يتصور فيه البر وهو اليمين المنعقدة في
المستقبل وفي الغموس لم يتصور ذلك فلا تجب فيها الكفارة دون العزم
وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعي واوجب الكفارة في اليمين الغموس
وهي الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه لان القصد موجود فيه الا يرى ان
اليمين التي جرى على اللسان من غير قصد سمي لغوا والنكاح للوطء دون
العقد يعني حمل النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على
الوطء اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه الشافعي لان النكاح مستعمل
في الوطء كما قال عليه السلام ناكح اليد ملعون وفي العقد ايضا كما قال
الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الا ان استعماله في الوطء حقيقة لانه موضوع
للضم وهو موجود في الوطء دون العقد هذا اختيار المص رحمهما الله تعالى وفخر

الايمان

للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير صح

حقيقة

المحل صح

الاسلام لكن عامة المشايخ وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور
في الاية هو العقد ويستحيل اجتماعهما اى الحقيقة والمجاز مرادين احترز به
عن اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته لان يستعمل في
كل منهما او عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري تبعا من غير ان
يراد كما سياتي في مسئلة الاستيمان بلفظ واحد في وقت واحد بان
يكون لكل منهما متعلق الحكم نحو لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل
الشجاع لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار
والحقيقة كالثوب المملوك فاستحال اجتماعهما كما استحال ان يكون
الثوب على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد فان قلت المفهوم من
المتن ان استحالته بالنسبة الى شخص واحد لكن المذكور في الكتاب
لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ في حالة واحدة
باعتبار معنيين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلت المراد
هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد
في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ
الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال فان قلت لا استحالة كما ان الراهن
اذا استعار الثوب المرهون ولبسه قلنا لبسه ليس بطريق العارية لان
العارية تمليك المنافع بغير عوض والمرتهن لا يتملكها فكيف يملكها بل بطريق
الملك وحق المرتهن كان مانعا عن الانتفاع به فلما اذن له زال
المانع اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي الذي
يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال وضع القدم في الدخول ولا في
امتناع استعماله في المعنى المجازي والحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا

الاستعمال حقيقة ومجازا فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال يكون مجازا
لانه غير موضوع له وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق
واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم وان
كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا كذا في التلويح ذهب الشافعي
الى جوازه اذا صح الجمع بينهما كما في قولك لا تقتل اسدا وتريد سبعا ورجلا
شجاعا واذا لم يصح لا يجوز كالامر في الوجوب والاباحة فان العمل
بهما مستحيل لامتناع الجمع بينهما ويدل على جوازه قوله تعالى اهبطوا
خطابا لآدم وحواء وابليس مع ان الصيغة حقيقة للمذكر مجاز في المؤنث
والمص تمسك بما سمعت وللقائل ان يقول ان اراد المص من هذا
الكلام اثبات الحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس
عليه ثابت شرعا فمن اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة
المعنى الحقيقي والمجازي لغة وان اراد تمثيل المعقول بالمحسوس فلا بد
من الدليل على استحالته على ان ما ذكر في وجه التشابه من ان
استعمال اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز محال غير مثبت للمدعى لان امتناعه
اتفاقي وليس الكلام فيه كما عرفت وعلى انا لا نجعل اللفظ عند
ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما كاستعمال الثوب
بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي
هو غير الموضوع له فان قلت اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة
المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا
محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده
ليس بمراد وهي لا ينافي كونه داخلا تحت المراد والتحقيق فيه ان الجمع

فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع
فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا
ومن لا فلا حتى ان الوصية للموالي هذه احدى المسائل الاربعة
المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز عبر عن ترتيبها عليه
بجنى لان ترتيبها عليه ثمرته وثمرة الشيء غايته يعني اذا اوصى من لا يكون
عليه ولاء الثلث ماله لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم
ان الثلث للذين اعتقهم لا يتناول موالي الموالي واذا كان له معتق
بفتح التاء واحد يستحق النصف اي نصف الثلث ولو كان له معتقان
لاستحقا جميع الثلث لان للمثنى حكم الجمع في الوصية والنصف
الباقي يرد الى الورثة لان معتق الانسان حقيقة من باشر لعتقه
وموالي الموالي مجاز لعدم مباشرة اعتاقهم ولكنه صار له سببا وقد
اريد منه الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يعطى لموالي الموالي شيء من الثلث
لان اسم الموالي مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا اولاده
لان الموالي حقيقة فيهم ايضا كان الثلث لموالي معتقه قيدت الموصي
بمن لا يكون عليه ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق بفتحها
يبطل الوصية الا ان يبين الموصي ذلك في حيوته لان اسم المولى
مشترك بين الاعلى والاسفل فلا عموم له فان قلت كيف يبطل الوصية
مع امكان ترجيح احدهما باعتبار ان الوصية الى الاعلى مجازات الانعام
وشكره واجب والى الاسفل زيادة انعام وهو مندوب والصرف الى
الواجب اولى قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان مقصد الناس
مختلفة منهم من يقصد الى الاسفل تتميما للاحسان فوجب التوقف على

البيان فاذا انقطع رجاؤه بالموت تعين البطلان او يقال الترجيح
للوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب لا يدخل تحت الحكم اذ القاضي
لا يجبره على الشكر بالايصاء وكان وجوده كعدمه فلا يعتبر ولا يلحق
غير الخمر كالمنصف والمثلث من الاشربة اذا شرب منه في ايجاب
الحد بالخمر هذه هي المسئلة الثانية لان الخمر حقيقة في التي من ماء
العنب اذا غلا واشتد واطلاقه على غيره مجاز واذا ثبت الحقيقة مرادة
بالنص يخرج المجاز لامتناع الاجتماع بينهما وقال الشافعي يلحق في ايجاب
الحد لمخامرة العقل فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلقا ما يخامر
العقل فيثبت ايجاب الحد في الجميع لعموم المجاز قلت لانه يتوقف على
القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم
فخارج عن المبحث لا يقال قد الحقتم بالخمر غيره عند السكر لان ايجاب
الحد فيه ثبت بالاجماع لا بالالحاق ولا يراد بنو بنيه بالوصية
لابنائه اى لابناء فلان لان اسم الابن حقيقة في الصلبي ومجاز
في بني بنيه والمجاز لا يزاحم الحقيقة وهذا قول ابي حنيفة وقالا يدخل
بنو بنيه في الوصية لان اسم البنين يتناول الفريقين عرفا
فيتناولهم عموم المجاز ولا يراد المس باليد في قوله تعالى او لامستم
النساء لان الحقيقة فيما سوى الاخير مرادة هذا التعليل للمسائل
الاربعة وهو قوله تعالى او لامستم النساء وما سواه المسائل
الثلثة الاول وهي الوصية للموالي والخمر والوصية لابنائه والمجاز
فيه اى الجماع في الاخير مراد باجماع الائمة الاربعة حتى احلوا للجنب التيمم
بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله تعالى الا ههنا فلم يبق الاخر

وهو المجاز في المسائل الاربعة والحقيقة في قوله او لامستم النساء
مرادا لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال التيمم للجنب ثبت
بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان الزيادة
على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل الغزالي عن الشافعي
انه قال احمل اية اللمس على المس باليد والوطئ جميعا وفي الاستيمان
على الابناء والموالي يدخل الفروع هذا سوال يرد على اصلنا من ان
الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان يقال وقد عممتم فيما استيمن فيما اذا قال
الكفار للمسلمين آمنونا على ابنائنا وموالينا حيث اثبتم الامان لابناء
الابناء وموالي مواليهم وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز واشار الى
جوابه بقوله لان ظاهر الاسم اى ظاهر اسم الابناء والموالي صار
شبهة في حقن الدم اى في منعه من ان يسفك الشبهة ما يشبه
الثابت وليس بثابت والامان يثبت بادنى شبهة كما اذا دعى الكافر
الى النزول باشارة مع انها تحتمل المحاربة والمصالحة لصيرورة المسلم
شبهة فكذا فيما نحن فيه فان قلت المجاز منتف لظاهر وما يكون
كذلك لا يشبه الثابت قلت انتفاؤه بجهة لا ينافي شبهة بالثابت
بجهة اخرى فان امان الفروع منتف باعتبار ارادة الحقيقة ويشبه
الثابت باعتبار صلاحية اللفظ لتناولها وكونه متعارفا فيها فصار
كانه متناول لها بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث لا
يدخل الاجداد والجدات هذا اشارة الى اشكال يرد على الجواب
المذكور وهو ان يقال لو كان تناول الاسم ظاهرا شبهة في اثبات
الامان لثبت الامان للاجداد والجدات فيما اذا قال الكفار امنونا

على اباىٔنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت فاشار الى جوابه بقوله لان ذا
اي التناول الصوري معتبر بطريق التبعية يعني لا ندعي اعتبار الصورة
مطلقا بل نوجبه في محل صالح للتبعية فيليق بالفروع دون الاصول
يعني الاجداد والجدات اموال الاباء والامهات فلا يكون اتباعا لهم
فان قلت يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار التناول
الظاهري ولا منافات في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين
قلت هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض كما في الفروع وفي الاباء جهة
كونهم اصولا مانعة للامان وجهة كونهم تبعا مثبتة له فلا يثبت مع
المعارض لضعفه فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا
عليه تبعا وهذا حكم على الاصول بالتبعية قلت هذا الدخول ليس
بالتبعية بل لتحقق الاحسان والانسان مامور لوالديه بالاحسان
فلو كان المكاتب من اهل الاعتاق لعتق ابواه بشرائه وهو من اهل
الكتابة فيكاتب عليه لتحقق البر ولو لم يكاتب عليه يلزم ان يكو
الاب مملوكا لابنه وهو شنيع هذا ما قيل ولكن لقائل ان يقال
ينبغي ان يثبت الامان في الاجداد والجدات بطريق الاصالة
على طريق ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
بان يجعل الامهات عبارة عن الاصول ويجعل كانه قال امنوني
على اصولي ولو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان لهم لكانت
مانعة عن اثبات الحرمة ايضا وكل جواب لكم فيها فهو جوابنا فيه
وانما يقع الحلف على الملك والاجارة هذا اشارة الى ما يرد نقضا
على الاصول المذكورة وجه الورود ان من حلف لا يدخل دار فلان

ودار المملوكة حقيقة والمستاجر داره مجاز الصحة النفي يحنث
الحالف اذا دخل داره مملوكة او غير مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة
والمجاز والدخول حافيا او متنعلا هذا سؤال اخر وهو ان وضع القدم
حقيقة في الحافي ومجاز في المتنعل فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار
فلان ولم يكن له نية يحنث الحالف كيف ما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز فان قلت الدخول غير معتبر في وضع القدم فكيف قلت الدخول
حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي يعني انه اذا
دخل حافيا معناه الحقيقي صح ان يقال انه وضع القدم في الدار حقيقة
بخلاف الدخول متنعلا فقيدنا بقولنا ولم يكن له نية لانه لو نوى
ان لا يضع قدمه حافيا فدخلها متنعلا او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث
ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهي مستعملة ولو نوى
منه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه مهجور غير مستعمل
باعتبار عموم المجاز وهو الدخول هذا اشارة الى جواب السؤال الثاني
بيانه ان وضع القدم سبب الدخول فذكر السبب واراد المسبب والدخول
يشمل الحافي وغيره وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف لان
غرضه منع نفسه من الدخول لا عن وضع القدم فعملنا بعموم المجاز
ونسبة السكنى هذا اشارة الى جواب السؤال الاول بيانه ان الحامل
على هذه اليمين المعاداة والدار ليست بصالحة لها واريد بدار فلان
دار يسكنها والدار المسكونة لفلان اعم من ان يكون مملوكة او
غيرها فان قلت ذكر في الخانية والظهيرية لو دخل دارا مملوكة لفلان
وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية

قلنا دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل فيه
عمومه الدار المضاف اليه بالسكنى او الملك فان قلت الاضافة المطلقة
حقيقة في الملك ومجاز في غيره فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت
معنى الاضافة المطلقة كون الدار منسوبة اليه بوجه فعلى هذا لو قال
المصنف كونها منسوبة اليه بوجه مكان قوله ونسبة السكنى لكان
اظهر وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم
فلان هذا اشارة الى سوال وهو ان اليوم حقيقة في بياض النهار
ومجاز في الليل كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره وعتق عبده
اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
فاشار الى جوابه بقوله لان المراد باليوم الوقت مجازا وهو عام
شامل لليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق
الوقت وبياض النهار والاول هو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز
اولى من الاشتراك اذا كان دائرا بينهما لان الاحتياج في الاول
الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين وعلى التقديرين لا بد من الظرفية
فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي وهو ان المظروف
اذا كان ممتدا بان يصح فيه ضرب المدة كاللبس يحمل على بياض
النهار وان كان غير ممتد كالدخول يحمل على مطلق الوقت هذا ما
قالوا وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة وهذا
فاسد والاولى ان يقال مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة
لصرف اليوم عن حقيقته فان قلت اعتبر بعض المشايخ في ذلك ما
اضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية قال في اصل اضافة الطلاق

الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا
طلقت لان التزوج مما لا يمتد فما التوفيق قلت اعتبروا المضاف
اليه فيما اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد اتحادا ونظرا
الى حصول المقصود واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم
زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم
حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما
يمتد قال الفاضل السمرقندي العجب انهم جعلوا قولهم امرك بيدك مما
يمتد وليس كذلك لان التفويض يحصل في آن فانما الامتداد لكونها
مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق قلنا الممتد عندهم ما صح فيه
ضرب المدة والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك
شهرا والعتق ليس كذلك حتى لو قال اعتقتك شهرا يعتق العبد
ويكون ذكر الشهر لغوا فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق
كذلك ظرف للفعل المضاف اليه فلم رجحوا الاول قلنا ظرفيته للعامل
قصدية بتقدير في حاصلة لفظا ومعنى وللمضاف اليه ضمنية مقتصرة
على المعنى فاعتبار العامل اولى فان قلت قد يكون الفعل ممتدا مع كون
اليوم لمطلق الوقت نحو احسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت قلت
الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع وانما اريد به النذر
واليمين اذا قال لله علي صوم رجب يحتمل ان يكون غير منون للعلمية
والعدل فيكون المراد به رجبا معينا وهو الذي يعقب اليمين وان
يكون منونا فيراد به رجب من عمره ونوى به اليمين هذا اشارة الى
سوال وهو اذا قال ان لله علي صوم رجب ونوى اليمين معا او نوى

اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد
حتى لو لم يصمه يلزمه القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا وفيه جمع
بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته
على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهي النية اعلم ان هذا
الاشكال قوي اجاب العلماء عنه باجوبة وليس فيها جواب شاف
فنحن نذكرها مع ما يرد عليها ثم نشير الى اقربها احدها ما ذكره المص
وهو جواب الاكثرين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه اي باثره
الثابت وهو لزوم المنذور لانه هو المقصود بصيغة النذر ولابد
ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك اذ لا نذر في الواجب
فصار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح يمين لان النبي عليه السلام
حرّم مارية القبطية على نفسه فسمى الله تعالى ذلك يمينا واوجب فيه
الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال
قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع الله لكم تحليلها بالكفارة
كذا في الشروح ولكن في الاستدلال بالاية على ان تحريم المباح
يمين نظر لان النبي عليه السلام حلف صريحا بان قال والله لا اقربها
على ما ذكر في الكشاف فيكون تسمية اليمين بصريح اليمين والاولى
ان يستدل بما روى مسلم في صحيحه وهو قوله عليه السلام كفارة
النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم كفارة اليمين الثابتة بصيغة
النذر كفارة اليمين الصريحة ولقائل ان يقول لا نم ان تحريم المباح
ان كان موجبه النذر يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون
كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون تحريم

المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم قصديا
لا ضمنيا فيقتصر عليه فاذا نوى يكون التحريم الثابت يمينا لوجود
شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر
ما لم يوجد النية فهو كشرى القريب تملك بصيغته يعني بصيغته مثبتة
للملك تحرير بموجبه وهو الملك اي يستحيل ان يكون مثبت الملك
مزيلا له والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا
بواسطة حكمه لا بصيغته فان قلت لو كان اليمين ثابتا بموجبه
لما توقف على النية كالعتق يثبت بشراء القريب بدون النية قلت
استعمال هذه الصيغة غلب في النذر فصارت اليمين كالحقيقة
المهجورة فيتوقف على النية ولقائل ان يقول ثبوت اليمين لما توقف
على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة
المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا بخلاف
شراء القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون
نظيره والثاني ما ذكره شمس الائمة ان هذا يمين مثل لفظ والله
قال ابن عباس دخل ادم الجنة فلله ما غابت الشمس حتى خرج
وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق على النذر
عادة فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من معناه فيعمل بنيته
ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا قوله
ان اصوم ساد مسد جواب القسم كما يقال اكرمتك في قولنا بالله
ان اكرمتني اكرمتك جواب الشرط ساد مسد جواب القسم ولقائل ان
يقول اللام انما جي للقسم اذا كان الموضوع موضع تعجب كما مر من

قول ابن عباس رضي الله وقد نص على هذا في كتب النحو ومبحث
ليس موضع التعجب والثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم
فان المراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازم المعنى
لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المفترس
يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون
مجازا وانما المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له من غير
ارادة الموضوع له ولئن سلمنا ان اليمين هو المعنى المجازي ولكن
لا نسلم الجمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر ولقائل
ان يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما
فقد تحقق ارادة المجاز والحقيقة فان قلت لا عبرة بارادة النذر
لانه ثابت بنفس الصيغة قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور
اذا لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاقرب ان يقال كلمة على حقيقة
في ايجاب المباح وايجاب المباح لازم مساو للتحريم وتحريم المباح
يمين لما مر فيفهم من الايجاب بطريق الكناية والكناية يحتاج الى النية
ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار مرادا بطريق
الكناية من لازمه لا من اللفظ بخلاف شرى القريب فانه ليس
بلازم مساو لاعتاقه لوجوده بالارث والهبة وانما يثبت
العتق حكما شرعيا باشارة النبي عليه السلام بقوله لن يجزي ولد
والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية فلا يحتاج
الى نية وطريق الاستعارة اي المجاز الاتصال بين الشيئين صورة
ومعنى اراد به المعنى الخاص المشهور حتى لا يصح تسمية الرجل اسدا

المباح ع

باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة
الاسد بهما كما في تسمية الشجاع اسدا للاتصال بينهما في معنى الشجاعة
والمطر سماء للاتصال بينهما في الصورة هذا في الحسيات وفي الشرعيات
الاتصال من حيث السببية والتعليل اي الاتصال بين السبب والمسبب
والعلة والمعلول اي نظير الاتصال الصوري في المحسوس اذ معنى السبب
كونه طريقا الى المسبب ومعنى العلة كونه مثبتة والمعنيان لا يوجدان
في المسبب والمعلول فيكونان متجاورين صورة كما بين المطر والسماء
والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع في محل النصب على الحال متعلق
بالمحذوف والمعنى اتصال عقد مشروع ~~بعقد مشروع في معنى المشروع~~ معقولا
لا اي معنى شرع ذلك العقد المشروع نظير المعنى وهو خبر لقوله والاتصال
اي اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة فان كل منهما تمليك بغير بدل
فيجوز استعارة احدهما للاخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب
للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق
على الغني حتى صح الرجوع والاول اي الاتصال من حيث السببية والتعليل
على نوعين اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة
من الطرفين لان الغرض من العلة هو المعلول فيكون العلة مفتقرة
الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم لا يثبت بدون العلة فيكون
مفتقرا اليها في الوجود ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور فلما
ثبت الاتصال من الجانبين عمت الاستعارة فان قلت هذا تقسيم الشيء
الى نفسه والى غيره لان السبب في الشريعة ما يكون طريقا الى الشيء من غير
ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وهذا هو المراد من النوع الثاني والعلة

نظير الصورة صح
المعلول صح
واحد صح

ما يضاف اليه الوجوب والوجود فيكون غيره قلنا ليس المراد بالسبب
هنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقا ومفضيا الى
الشيء مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون متمما
لهما حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه
ثم اشترى النصف الاخر ونوى به الملك اي قال عنيت بالشراء
الملك بهذه استعارة العلة للحكم او قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك
نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي ونوى به اي بالملك الشراء
يصدق فيهما ديانة هذا تفريع على جواز الاستعارة من الطرفين وبيانه
مسبوق بمعرفة حكم المسئلتين وهو ان نصف العبد يعتق في صورة
الشراء الصحيح قيدنا به لان العبد لا يعتق اذا اشتراه فاسدا لان
شرط الحنث وجد في الفاسد قبل القبض ولا ملك فيه قبله فينحل
اليمين ولم يقع الجزاء لعدم المحل وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع
الكل في ملكه لان المقصود من الشراء ليس الغنى لانه لا يستلزم
الملك ولهذا يتحقق من الوكيل ولا ملك له ويحنث لشرائه وكذا
في قوله ان اشتريت عبدا فامرأتي طالق فصار مقصوده مطلق الشراء
فيحنث على اي وجه كان مجتمعا او متفرقا وفي قوله ان ملكت عبدا
مقصوده في العرف الاستغناء بملك العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع
حكي ان ابا بكر الاسكاف كان من كبار ائمة بلخ وكان يقول لخادمه
وقت درس هذه المسئلة هل ملكت مائتي درهم فكان يقول لا ثم
يقول هل اشتريت بمائتي درهم يقول نعم فيوضح على اصحابه الفرق واذا
نوى من الشراء الملك او من الملك الشراء يصدق فيهما ديانة قيد به لان

في الصورة الاولى لا يصدق قضاء لكونه متهما بالتخفيف عليه وفي الصورة
الثانية يصدق قضاء وديانة لان في هذه الارادة تشديدا عليه
حيث يعتق عبده عليه المراد بالديانة انه اذا استفتى فقيها يجيبه على
ما نوى ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه
هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه ولو اشار اليه يحنث كقوله ان اشتريت
هذا العبد ونوى به الملك وان ملكت هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى
نصفه ثم اشترى النصف الاخر يعتق النصف في الفصلين لان
الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لان الصفة
في الحاضر لغو كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران
ويعتبر في غير المعينة فان قلت الملك فيما اذا قال ان ملكت ونوى به
الشراء مطلق غير مختص بالملك الحاصل بالشراء والشراء علة للملك
يثبت به فلا يكون بينهما اتصال العلية والمعلولية فلا يجوز الاستعارة
قلت كون الحكم مختصا بالعلة غير مشروط في هذا الباب والشرط
افتقاره الى ما يصلح علة للحكم في نفس الامر الا يرى انهم استعاروا
الاثم للخمر في قولهم شربت الاثم حتى ضل عقلي اي الخمر والاثم غير مختص
بالخمر والثاني اي النوع الثاني من الاتصال الصوري في المشروعات
اتصال السبب بالمسبب وهو ما يفضي الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا اليه
وجودا ووجوبا والمراد به هنا السبب الذي ليس بعلة بان لا يكون الحكم
مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سببا محضا كما تقدم او سببا
في معنى العلة وهو ما يكون علة الحكم مضافة اليه دون الحكم كملك الرقبة
فانه علة لملك المتعة وملك الرقبة مضاف الى السبب وهو البيع ولم

يضف اليه الحكم وهو ملك المتعة كاتصال زوال ملك المتعة بزوال
ملك الرقبة فاذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة
زواله يزول ملك المتعة تبعا ولا تحل الاستمتاع بها الا بالنكاح وكان
قوله انت حرة سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا لا علة لتخلل الواسطة
وهي زوال ملك الرقبة ولو قال المص كاتصال زوال ملك المتعة
بالفاظ العتق لكان اولى فيمكن تقدير المضاف بان يقال كاتصال
زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة وكاتصال ثبوت
ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع
لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة استشكل شارح المغني في هذا الموضع
بقوله البيع والهبة والتمليك ليس سببا لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح
وكذا العتق ليس سببا بزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم
يوجد الاتصال بالسببية فلا يصح الاستعارة جوابه يعرف مما ذكرنا
قريبا من ان الشرط في جواز الاستعارة الافتقار الى ما يصلح علة
للحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر الى جميع العلل على وجه البدل
فيصح استعارة السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق للطلاق حتى
لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق تقع بائنا وانما احتيج الى
النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل محل لحقيقة الوصف بالحرية
فيحتاج الى النية لتعين المجاز دون عكسه اي لا يجوز استعارة الحكم
للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق حتى لو قال لامته انت
طالق ونوى به الحرية لا يعتق عندنا وقال الشافعي يعتق لتشابه الطلاق
والعتاق لغة وشرعا اما لغة فلان كلا منهما للتخلية والارسال واما

شرعا فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة كل منهما للاخر وانما
قلنا العكس لا يجوز لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق
بالافتقار والمسبب مفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته
لقيامه بنفسه وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه
عنه فان من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون المتعة
الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه
بمنزلة العلة كقوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير
المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب خلاصة الكلام
ان استعارة الملزوم للازم يجوز كيف ما كان واما استعارة اللازم
للملزوم فانما يجوز اذا كان مساويا له فاذا كان المسبب مختصا به
يوجد شرطه الانتقال من اللازم الى الملزوم فيجوز واما اذا كان اعم
منه فلا يصح الاستعارة وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول
للعلة وان كان اعم منها فان قلت ورد في القران ذكر الحكم وارادة
السبب كقوله تع اذا نكحتم المؤمنات اي عقدتم والوطي غير مختص بالعقد
قلت الوطي الذي يعقبه الطلاق مختص بالعقد واذا كان الحقيقة متعذرة
وهي ما لا يوصل اليه الا بمشقة او مهجورة وهي ما يمكن وصوله
الا ان الناس هجروه وتركوه صير الى المجاز بالاجماع كما اذا حلف
لا ياكل من هذه النخلة هذا مثال للمتعذرة والمجاز فيه ان لا ياكل
ثمرها وان لم يكن لها ثمر فثمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة لا يحنث
في الصحيح او لا يضع قدمه في دار فلان هذا مثال المهجورة فان حقيقته وهو
وضع القدم حافيا ممكن لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول فان

المحلوف عليه في المثال الاول عدم الكلها وهو غير متعذر بل المتعذر
الكلها قلت اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين
ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين
والمهجور شرعا كالمهجورة عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى
الجواب مطلقا اولا اي بنعم مجازا بطريق اطلاق اسم الخاص وهو
الخصومة على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار
والخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فتكون حراما
فلا يأتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب حتى اذا ادعى
رجل على آخر الفا فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعي
فاقر الوكيل عند القاضي بان موكلي اخذ الالف جاز وعند زفر
والشافعي لا يجوز لانه مامور بالخصومة والاقرار مسالمة واذا
خلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد خلف بزمان صباه كانه قال
لا اكلم هذا الذات ولو كلمه بعد ما كبر يحنث لان هجران الصبي مسلما
او كافرا بمنع الكلام عنه حرام لان الصبا مظنة المرحمة ولهذا لم
يجبر عليه قلم التكليف ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا ولا يلزم
جواز سبيه لانه مرحمة لثبوت الاسلام بالسبي وبدار الاسلام
والمهجور شرعا كالمهجور عادة فان قلت لو حمل على الذات يلزم
ترك الترحم ايضا ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع
دايما ومهاجرة المؤمن حرام فوق ثلثة ايام والتزام المجاز لاجل الاحتراز
عن واحد منها التزم الثلثة قلت لا التفات في امثاله الى مباشرة
المحظور قصدا وما ثبت بطريق ضمني فليس بمعتبر الا يرى انه لو قال

لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للمنهي عنه وان لزم منه الهجران
على ان ترك التوقير ينفك عن الذات بان لا يعيش الى الكبر فلا
يكون لازما قيد بقوله هذا الصبي لانه لو قال صبيا ينعقد اليمين
بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها معرفة
للمحلوف عليه كمن حلف ليشربن الخمر ينعقد اليمين وان كان حراما
شرعا لصيرورة الشرب مقصودا باليمين فيحنث ان لم يشرب
والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت على موصوف يتقيد بصفة
معرفا كان او منكرا ان صلح الوصف ان يكون داعيا الى اليمين كما
اذا حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لا يحنث
لان الرطوبة مضرة وان لم يصلح كما اذا حلف لا ياكل من لحم هذا
الحمل يحنث اذا اكله من لحمه كبشا لان لحم الحمل انفع منه فلم يصلح
ان يتقيد به اليمين به اذا عرف هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد
فيما نحن فيه بوصف الصبا لان الصبا مظنة السفه فيصلح ان يكون
داعيا الى اليمين لكنه لم يتقيد لحرمة هجران الصبا شرعا واذا كان
الحقيقة مستعملة اي ليست مهجورة شرعا وعادة لكن ذكر لفظة
مستعملة للمثل كلمة التقديرية لان قوله الحقيقة تتضمن الاستعمال
والمجاز متعارفا اي متبادرا الى الفهم في العرف او معناه يكون استعماله
اكثر في عرف الناس من استعمال الحقيقة فهي اولى عند ابي حنيفة رح
لان المستعار لا يزاحم الاصل خلافا لهما يعني عندهما المجاز اولى لدلالة
العرف وعلى هذين الاصلين اختلف ابو حنيفة وصاحباه في قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن فان له حقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه

اسم القرأة ومجاز استعارفا وهو ما يسمى قرأة عرفا فجوز ابو حنيفة
القراءة في الصلوة باية قصيرة وجوزاها باية طويلة ولقائل
ان يقول ينبغي على اصله ان يجوز بما دون الاية واصلهما منقوض
بما اذا حلف لا يقرأ القران يحنث بقراءة اية قصيرة اجماعا كما اذا
حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات فعنده
يحنث باكل عين الحنطة والكرع من الفرات قال صاحب الكشاف
في قوله تعالى فشربوا منه اي كرعوا فلا يحنث باكل الخبز والشرب
من الاواني المتخذة من الفرات فعندهما يحنث باكل ما يتخذ منها
كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع
لانه مجاز عن اكل ما يحويه الحنطة وشرب ما يجاوز الفرات وهو
بعمومه يتناول كليهما فان قلت فعلى هذا يلزم ان يحنث باكل السويق
عندهما لوجود اكل ما يحويه الحنطة قلت السويق جنس اخر غير
جنس الدقيق عندهما ولهذا اجوزا بيع الدقيق بالسويق متفاضلا
فلا يحنث كذا ذكره شمس الائمة ومن هذا عرف ان ما قاله بعض الشراح
وعند محمد يحنث باكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما
ليس بصحيح ولو شرب من نهر متشعب من الفرات لا يحنث لان
ماء الفرات انقطع منه بالنهر ولو قال من ماء الفرات فشرب من
نهر اخر يوخذ من الفرات بكرع او باناء يحنث بالاتفاق لانه عقد
يمينه على ماء الفرات وهذا الماء ماؤه وان تحول الى نهر آخر هذا
الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او المجاز يقع ما نوى
اتفاقا ولو كانت الحقيقة والمجاز سواء في الاستعمال فالعبرة للحقيقة

اتفاقا

اتفاقا وهذا اي الاختلاف المذكور بناء على اصل آخر مختلف
فيه وهو ان الخلفية اي كون المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم عنده
اي بان صار التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به المجاز وهو الحرية
خلفا عن التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة لان
الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فجعل الخلفية في التكلم اولى وعندهما
في الحكم يعني هذا ابني مجازا خلف عن هذا ابني حقيقة في الحكم اي حكمه
المجازي خلف عن حكمه الحقيقي لان الحكم هو المقصود فجعله خلفا في
المقصود اولى وبعض الشراح فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد
به الحرية خلف عن لفظ هذا حر اي قائم مقامه وهذا التفسير صحيح
في المعنى لكن التفسير الاول اليق بهذا المقام لان المجاز خلف عن
الحقيقة بالاتفاق ولم يذكر الخلاف الا في جهة الخلفية فعلى كلا
المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فعندهما من حيث
الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن
هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية قال
شارح المغني منصور القاآني هذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو
الحرية التي يثبت بهذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما
في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط
المجاز وهو تصور الاصل والامر بخلافه ويظهر الخلاف في قوله
لعبده وهو اي العبد اكبر سنا منه اي من المولى هذا ابني فعنده
يعتق لان شرط الخلفية تصور الحقيقة والحقيقة متصورة من حيث
التكلم صحيح لانه مبتدأ وخبر ولما تعذر موجبه الحقيقي تعين المجاز

لان قوله هذا ابني [illegible]

ذكر الملزوم وارادة اللازم وهو الحرية وعندهما لا يعتق لانه
لا بد ان يكون الاصل في محله صحيحا موجبا للحكم وهذا الكلام
غير منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو كالغموس لما لم ينعقد للحكم
الاصلي وهو البر لاستحالته لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة ولقائل
ان يقول ينتقض هذا الاصل على قول ابي يوسف بمسئلة الكوز
وهو ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فانه
قال بانعقاد اليمين ثم يظهر اثره في حق الخلف وهو الكفارة مع
ان الاصل وهو البر مستحيل فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ
واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ
ام لا فعندهما يشترط بحيث امتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده
لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية وجه بناء ما سبق على هذا
الاصل ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده اختير لفظ الحقيقة
لان المجاز لا يزاحمه فالحقيقة المستعملة صارت اولى من المجاز
المتعارف وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح باعتبار
الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا فان قلت يرد على قول
ابي حنيفة رحمه قوله لعبده هذه بنتي عنده مع ان العمل بالمجاز
ممكن اذ البنتية سبب للحرية كالبنوة قلت انه على الخلاف فلو كان
على الوفاق فقوله هذه بنتي حكمه الحرية لجهة البنتية وهذه الذات
ليست بمحل لتلك الحرية فاضافتها اليه كاضافة العتق الى الحمار
فيلغو لعدم المحل ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى يتعلق
الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى ولا عبرة

لا يعتق ص

للمشار اليه

للمشار اليه كما لو باع فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو اصفر
ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم
المسمى والذكر والانثى جنسان فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم
فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم وقد يتعذر الحقيقة والمجاز
معا اذا كان الحكم ممتنعا كما في قوله لامراته هذه بنتي وهي معروفة
النسب وتولد لمثله او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا
اي سواء اصر على هذا القول او اكذب نفسه الا انه اذا اصر على
ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه
بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب
والعنة اما تعذر الحقيقة وهو النسب في الاكبر سنا منه فظاهر واما
في التي تولد لمثله فلان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير واما
تعذر المعنى المجازي فلان التحريم الذي يثبت بهذه بنتي التحريم الذي
يقتضي بطلان النكاح لان البنتية اذا ثبت يظهر الحرمة من الاصل
وليس في وسعه اثباته والذي في وسعه اثبات تحريم يقتضي صحة
النكاح السابق ويكون حقا من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح
له قيد بقوله معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب فرق
بينهما وثبت النسب كذا في المحيط وقيل الحكم في مجهول النسب كذلك
حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقول
له اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول وانما
وضع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر
والحقيقة تترك لما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما تترك به الحقيقة

وذلك حجة بالاستقراء بدلالة العادة على تركها كالنذر بالصلوة والحج
فان الصلوة لغة الدعاء كما في قوله عليه السلام واذا كان صائما
فليصل اى ليدع ثم نقلت الى الاركان المعهودة واستعملت فيها وترك
معناها لغة فلو نذر ان يصلي يحمل على الاركان وكذا الحج لغة القصد
ثم نقل الى القصد الى مكة للنسك المعروف وبدلالة اللفظ في نفسه
كما اذا حلف لا ياكل لحما لم يحنث باكل لحم السمك وعند مالك يحنث لانه
لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه والعلماء تمسكوا في ذلك بالعرف
لان لحم السمك لم يستعمل استعمال اللحم في الباجات وبايعه لا يسمى
لحاما فلا يدخل في اللحم والعرف معتبر في اليمين وذهب فخر الاسلام
ومتابعوه الى النظر في ماخذ الاشتقاق ولحم السمك مخصوص من اللحم
بدلالة اشتقاق اللفظ فان اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة
يقال التحم القتال اى اشتد ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار
تولده من الدم وليس للسمك دم والا لما عاش في الماء وشرط
ذبحه لحله قال صاحب الكشف لقائل ان يمنع كونه ماخوذا عما ذكر لان
قولهم التحم القتال انما هو لكثرة اللحم بكثرة القتلى فلا يكون له ماخذ يدل
على الشدة والقوة الى هنا كلامه ولقائل ان يقول لو كان لحم السمك
مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في لحم السمك وليس
كذلك لان الله تعالى سماه كما في قوله ومن كل تاكلون لحما طريا ويمكن
ان يقال المراد من كونه ماخوذا ان وضعه لذات باعتبار معنى هو المقصود
بشهادة الدوران فان قلت ح م كيفما تركبت دارت مع تادية معنى
الشدة والقوة من ذلك الملحمة للواقعة العظيمة والتحم القتال والتحم الجرح

في هذا النوع خفا صح

للبر والملح لتقوى الطعام به ولو اكل لحم الادمي او الخنزير يحنث على
هذا الطريق ولا يحنث نظرا الى العرف وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول
المكاتب ولا يعتق لان المكاتب كالحر يدا وكان مملوكا من وجه
دون وجه فلا يتناوله المملوك المطلق المنصرف الى الكامل ويتناول
المدبر وام الولد فيعتقان لان الملك فيهما كامل والرق ناقص وعكسه
اى عكس ما ذكرنا من المسئلتين الحلف باكل الفاكهة من حلف لا ياكل
الفاكهة فاكل الرمان والرطب والعنب لا يحنث عند ابي ح لان في
هذه الثلثة كمالا في معنى التفكه لان الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ بها زائدا
على ما يقع به قوام البدن فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع وهذه الثلثة
يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف زايد ولا يدخل في
الفاكهة فان قلت كيف ادخلتم الطرار تحت اسم السارق مع ان
فعل الطرار وصفا زيدا وهو الاخذ من اليقظان قلت المعنى الزايد
في الطرار غير مناف للسرقة بل يكمل بها كالضرب والشتم فانهما
مكملان لمعنى الايذاء فيثبت الحكم فيه بالدلالة والزيادة في هذه
الثلثة وهو كونه غذاء مناف للتفكه لان الغذاء مقصود والتفكه
امر زايد غير مقصود فيكون مغيرا للمعنى التبعية وعندهما يحنث باكلها
لان الفاكهة انما يوكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء كذلك وان
نواها عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اى سوق
الكلام يعني يترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت بالكلام سابقة او متاخرة
الا ان السياق بالياء المنقوطة بثنتين من تحت اكثر استعماله في المتاخرة
كقوله طلق امراتي فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن تركت هنا بقرينة

لا

قوله ان كنت رجلا لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار
عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا
او بدلالة معنى يرجع الى المتكلم يعني الى حاله كما في يمين الفور كما لو
قال لامرأته حين قامت لتخرج ان خرجت فانت طالق انه يقع على
تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت لا تطلق الفور ماخوذ من فوران
القدر سميت بهذا الاسم باعتبار فوران الغضب نظيره قوله والله
لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء وهو بفتح الغين طعاما يوكل
في الغداة فالتغدي عبارة عن اكل مترادف يقصد به الشبع ولهذا
لا يحنث في يمينه لا يتغدى حتى ياكل اكثر من نصف شبعه فان حقيقة
قوله لا اتغدى العموم الا انها تركت بدلالة حال المتكلم لانه اخرج
مخرج جواب الداعي فانه دعاه الى الغداء الذي بين يديه فيتقيد به
وبدلالة في محل الكلام كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع
عن امتي الخطاء والنسيان هذا هو النوع الخامس من انواع ما يترك
به الحقيقة فان هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد عمل بلا نية وان لا
يوجد خطاء ونسيان وقد ترى العمل بلا نية والخطاء والنسيان
واقعين في الامة كثيرا فعلم ان حقيقته غير مرادة فيحمل على المجاز فيراد به
منهما حكم الاعمال وحكم الخطاء والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز والفساد
وحكم الاخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال
المحرمة والنوعان مختلفان اذ مبنى الصحة وجود الركن والشرايط ومبنى
الفساد عدمها ومبنى الثواب خلوص النية والاثم عدمه الا يرى ان
من صلى وفي ثوبه نجس لا يجوز صلوته لفقد شرطها ولكن له ثواب

الكلام

خلوص نيته ولو صلى رياء جازت صلوته وليس له ثواب لفساد اعتقاده
فيكون مشتركا بينهما فلا يصح احتجاج الشافعي به علينا في اشتراط النية
في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطاء لان ارادة المعنيين جميعا
غير جايزة اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز
لا عموم له فحمل ابو حنيفة على الثواب لكونه باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون
النية بخلاف الصحة فانها قد يكون بدون النية كالبيع والنكاح وحمل
الشافعي على الصحة والفساد لان النبي عليه السلام بعث لبيان
الحل والحرمة ولقائل ان يقول لا نم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي
كالشيء لان حكم العمل هو الاثر الثابت به فيتناول كليهما وعدم عموم
المجاز لم يثبت من الشافعي على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا
الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز وان يقول عدم بقاء الاعمال على
على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال
التي هي محل الثواب فيخصص عنده بغير البيع والنكاح مما لا يفتقر الى
النية بالاجماع فان قلت لو كان المراد حكم الاخرة لا يبقى لقوله عن امتي
فايدة اذ عدم المواخذة في الاخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز في المواخذة
بهما قلت ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جايزة في الحكمة
بدليل قوله تعالى اخبارا ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فلم يجز في
الحكمة المواخذة بهما لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا اي لا تظلم بالمواخذة
وفيهما فساد ظاهر على ان تقديم قوله عن امتي يقتضي الاختصاص فلو
لم يجز المواخذة في الاخرة لما قدمه من كان بحر البلاغة رشحة من امواجه
صلوات الله عليه وآله وازواجه والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم

حكم

في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر لعينها
حقيقة عندنا كالتحريم المضاف الى الفعل فهو وصف المحل اولا بالذات ثم
يثبت حرمة الفعل بناء عليه خلافا للبعض وهم اصحابنا العراقيون
والمعتزلة فانهم قالوا المراد منه تحريم الفعل لا غير وقال قوم من
المعتزلة انه مجمل لا يصح الاحتجاج به لان التحريم هو المنع والمكلف انما
صار ممنوعا عما هو مقدور له ولا قدرة على الاعيان فلا بد من اضمار
فعل حذرا من اهمال الخطاب واضمار جميع الافعال مستحيل وليس
اضمار بعضها اولى من الاخر فبقي مجملا احتج الفريق الثاني بالعرف
قالوا من عرف اللغة يتبادر فهمه عند سماع قولنا حرمت عليك
النساء او الطعام الى ان المراد منه تحريم الفعل المقصود منه وهو
الوطي في الاول والاكل في الثاني ولكنا نقول التحريم اذا اضيف
الى العين كان ذلك امارة على انه خرج عن ان يكون محلا للفعل
وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل عن الشيء كمنع الغلام عن
اكل الخبز ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة
التحريم الى العين من النوع الثاني ولا معنى للتوقف فيه مع هذا
التوجيه الصحيح ويتصل بما ذكرنا اي بالحقيقة والمجاز حروف المعاني
اي الحروف التي لها معان واطلاق الحروف على المذكور في هذا
الفصل بطريق التغليب لان بعضه اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما
وحروف العطف اكثرها وقوعا ذكر الاسماء فيما بين الحروف استطرادا
لمناسبة حكمها حكم الحروف وجه اتصالها في الفصل بما ذكرنا انها تارة تستعمل
فيما وضعت له فيكون حقيقة وتارة في غير ذلك فيكون مجازا فالواو

لمطلق العطف اي لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا
انها للمقارنة على قول ابي يوسف رحمه ولا ترتيب كما زعم بعض اصحاب
الشافعي محتجين بقوله تعالى واركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود
بلا خلاف افاده حرف الواو فنقول الواو لو كان مفيدا للترتيب لما صح
ان يقال جاءني زيد وعمرو قبله ولان الفاء للترتيب ولو كان الواو
ايضا له لحصل التكرار وهو خلاف الاصل وما ذكره معارض بقوله تع
واسجدي واركعي وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة اذا وقع الشرط عند ابي حنيفة رحمه
هذا اشارة الى رد ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب
عنده وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسئلة المذكورة في الكتاب
لانها لو لم يكن للترتيب عنده لوقع حملة كما تعلقن ولو لم يكن للمقارنة
عندهما لوقع الاول ولغا الثاني والثالث لان موجب هذا الكلام
الافتراق فلا يتغير بالواو يعني الترتيب لم ينشأ من الواو بل نشاء
من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة
والثاني بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكاملة فتعلق
الثاني والثالث بواسطتين فاذا تعلقن بهذا الترتيب نزلن كذلك
عند وجود الشرط فلما نزل الاول قبل الثاني والثالث حلل وقالا
موجبه الاجتماع اي الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه متعلقين
بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله وطالق جملة ناقصة جزاء بغير
شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط شرطا للباقية ولما فسادت
الثانية والثالثة في التعليق بالشرط تعلقن جملة اذ ليس بين الاجزاء

مايوجب صفة الترتيب فلا يتغير بالواو وهذا اذا قدم الشرط اما
اذا اخره يقع الثالث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا وجد في اخر الكلام
مغير يتوقف اوله على آخره كما في الاستثناء فيتعلق الاجزية المتوقفة
دفعة قال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى قولهما واورد على قوله
اشكالا بانه اثبت التعاقب في ازمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب
في الوقوع وانما الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع ثم
ولم يوجد وبان المعلق ليس بطلاق في الحال بل له صلاحية ان يقع
طلاقا عند وجود الشرط فما لم يكن طلاقا في الحال لا يقبل وصف
الترتيب لان الوصف لا يسبق الموصوف فكان العبرة لحالة الوقوع
ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع واذا قال لغير الموطوءة
انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة هذه المسئلة ايضا توهم ان
الواو للترتيب عند علمائنا والا لوقع الثلث كما ذهب اليه الشافعي
في القديم لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فازال الوهم بقوله
لان الاول وقع قبل التكلم اي قبل الفراغ عن التكلم بالثاني
فسقطت ولايته لفوات محل التصرف لانها غير موطوءة فلغا الثاني
والثالث لهذا لا لان الواو للترتيب لا يقال قد تغير هنا صدر الكلام
باخره لانه ثبت به الحرمة الغليظة فكان ينبغي ان لا يقع الطلاق
باوله لانا نقول اخره ليس بمغير بل مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة
وحكم اخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد فيكون مؤكدا واذا
زوج فضولي اختين من رجل بعقدين بغير اذن الزوج وقبل
الفضولي الاخر صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما فان

نقض احدهما انتقض وان اجاز توقف على اجازة الاخر فيه ثبت بفضولي
وقبل الاخر لان الفضولي الواحد لا يجوز ان يتولى طرفي النكاح كما اذا
قال زوجت فلانة من فلان بغير امرهما خلافا لابي يوسف وفي
النهاية هذا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم بكلامين
كما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف اتفاقا ثم
قال المولى هذه حرة وهذه متصلا بطل نكاح الثانية وهذه المسئلة
توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق الجمع لصار كانه قال
اعتقتهما ولصح نكاحهما فازاله بقوله انما بطل نكاح الثانية لان عتق
الاولى يبطل محلية التوقف في حق الثانية حتى لا يلحقه الاجازة لانه
لا حل للامة في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم
تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا بطل نكاح الامة لان التوقف
يعتبر بابتداء النكاح لان ما كان راجعا الى المحل فالابتداء والبقاء
فيه سواء والامة ليست بمحل للنكاح منضمة الى الحرة فكذا حال التوقف
ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق ولقائل ان يقول
ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه ليس بنكاح
حقيقة لانه لا يثبت به الحل ولا يراد بقوله عليه السلام لا تنكح الامة على
الحرة الا النكاح التام اذ لو اريد به التام والموقوف يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز ولا تقصي عن هذا الاشكال الا بان يلتزم ان الجمع
بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين معنيي المشترك فيه كما اذا حلف
لا يكلم مولى فلان فانه يعم المولى والمعتق جميعا واليه مال صاحب
المبسوط وهو مختار صاحب الهداية ولو اعتق احدهما بعينها ثم بلغ

المولى النكاح فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتاق احديهما
نقض نكاح الاخرى ولو اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما
او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق
الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا
اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كانا في عقدين فان
كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كانا اثنين فاعتقت
الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما
لو انشأ العقد واحديهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تضايق في
التوقف واحديهما لا يملك الاجازة في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان
المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية وانه
يستبد به وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى ولو اعتقهما المولى
بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع
بين الحرة والامة وللقائل ان يقول قوله متصلا زايد لان الحكم كذلك
لو اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى وقوله بغير اذن الزوج
لا حاجة الى التقييد به ولهذا وضع شمس الائمة المسئلة ولم يقيدها
به فبطل الثاني اي نكاح الامة الثانية قبل التكلم بعتقها واذا زوج
رجل اختين في عقدتين قيد به لانه لو زوجهما في عقدة واحدة
لا ينعقد بحال بغير اذن الزوج فبلغه اي خبر النكاح الزوج فقال
اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل العقدان كما اذا اجازهما معا
بان قال اجزت نكاحهما وان اجازهما متفرقا بان قال اجزت نكاح
هذه ثم قال بعد زمان اجزت نكاح هذه بطل نكاح الثاني هذه المسئلة

موهمة ان الواو للمقارنة فازال هذا الوهم بقوله لان صدر الكلام
يتوقف على آخره اذا كان في اخره ما يغير اوله هذا علة لقوله بطلا
يعني صدر الكلام يقتضي جواز النكاح وفي اخره ما يغيره لان جواز
نكاح الثاني ينافي جواز النكاح الاول للزوم الجمع بين الاختين
ويبطل النكاحان جميعا وانما صح النكاح الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم
توقف صدر الكلام على آخره كما في الشرط والاستثناء اي كما ان الكلام
موقوف على اخره اذا وجد الشرط او الاستثناء بعده وبطلانهما من هذا
التعليل لا لان الواو يقتضي المقارنة وقد يكون الواو للحال كقوله
بعده اذ الي الفا وانت حر لم يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى
فعلية وانشائية والثانية اسمية وخبرية وبينهما كمال الانقطاع واذا كان
الواو للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية
بالاداء حتى لا يعتق العبد الا بالاداء فان قلت اذا كان الحال شرطا
ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقا ويلزم الحرية قبل
الاداء قلت انه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد الي الفا اعترض
عليه بان القلب لا يقع الا في كلام المهرة المتقنين وهذا الكلام يصدر
من غيرهم او هي حال مقدرة اي اد الي الفا مقدرا الحرية في حال الاداء
والجملة الحالية قايمة مقام جواب الامر اي اد الي الفا تصر حرا واعترض
عليه بان كونها قايمة مقام جواب الامر مجرد اصطلاح من عنده فلا يلتفت اليه
فلو كان معنى الكلام اد الي الفا تصر حرا لم يسع الواو للحال وكلامنا فيها
او يقال الحرية حال الاداء والحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف
والحرية تتاخر عن الاداء وقد يكون الواو لعطف الجملة فلا يجب به المشاركة

في الجملة كقوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة لان
الشركة في الجملة انما كانت للافتقار واذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة
وكذا في قولها طلقني ولك الف وهذه الواو لعطف الجملة حتى لا يجب شيء
اذا طلقها عند ابي حنيفة لان الواو للعطف حقيقة والحمل عليها متعين
حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا
لان معنى المعاوضة في الطلاق زايد حتى ان الكرام يمتنعون عن العوض
في الطلاق واذا دخل العوض في الطلاق صار يمينا من جانب الزوج
حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها فلو كان معنى المعاوضة اصليا لما
صار يمينا من جانب الزوج ولصح رجوعه واذا كان عارضا لا يصلح ان
يكون معارضا للاصلي فلا يصلح ان يكون مغيرة لحقيقة العطف ذكر
في شرح المغني فيه بحث لانا سلمنا ان المعارضة في الطلاق عارض ولكن
يتعين ارادتها بقرينة ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف
لعدم المناسبة بين الجملتين والحمل على المجاز اولى من الالغاء الى هنا كلامه
ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط عند كثير من
النحويين حتى قال سيبويه اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى يصح
العطف وههنا كذلك لان قولها ولك الف وعد منها اياه بالمال ووعد
المال في مقابلة الطلاق مناسب مشروع فيصح العطف وان اختلفا لفظا
وقالا انها اي الواو للحال فيصير شرطا وبدلا يعني يصير وجوب الالف عليها
شرطا للطلاق وعوضا عنه بدلالة حال المعارضة اذ الخلع عقد معاوضة
فصار كانها قالت طلقني في حال كون الالف علي فلما قال طلقت كان
تقديره طلقت بذلك الشرط فيجب الالف ح والفاء للوصل والتعقيب حتى

المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف اي قل ذلك الزمان
بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا واذا قال ان دخلت
هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى
بلا تراخ ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق وتستعمل
الفاء في احكام العلل لان الاحكام مترتبة على العلل فاذا قال بعت

لا آخر مع

منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر انه قبول للبيع فيعتق لانه
ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا يترتب العتق
على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال وهو حر
لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملا
لان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء
للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك وتدخل الفاء على العلل اذا
كانت مما تدوم لانها لو كانت دايمة لكانت في حالة الدوام متراخية
من ابتداء الحكم كما يقال للبشر فقد اتاك الغوث اي المغيث باعتبار ان
الغوث بعد ابتداء الابشار فان قلت اتيان الغوث قد يدوم وقد
لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال قلت لا نم هذا بل هو بناء الحكم
على الغالب لان الاصل في كل ثابت دوامه لان العدم عارض
ولقائل ان يقول كلامنا في الفاء الداخل على العلة الدايمة والغوث
الدايم ليس بعلة للابشار بل الغوث في ابتداء وجوده علة الابشار
لا الغوث الدايم لان الابشار لا يدوم لان البشارة اسم لاول خبر
سار حق ليس عند المخبر به خبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون من القلب
فيكون المعنى اتاك الغوث فابشر فلا يحتاج اذن الى هذا التكلف

قلت لانه لا يصدر الا من الفصيح كقوله اذا اتى الفا فانت حر اى
اذا اتى الفا لانك حر فان قلت لم لم يجعل الفاء داخلة في جواب الامر
على معنى ان اديت الي الفا فانت حر قلت لان فيه اضمار الشرط والاضمار
خلاف الاصل اذ صح الكلام بدونه فان قلت دخول الفاء على العلل
ايضا خلاف الاصل قلت العلة اذا استدامت يحصل الترتيب فيكون
محلا للفاء من وجه ولقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف
الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى والجواب
ان يقال لا يصح ان يكون فانت حر جواب الامر لان الامر انما يستحق
الجواب بتقدير ان وكلمة ان يجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية
الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة واما اذا كانت
مقدرة فلا كما تقول ان تاتني اكرمتك فلا تقول ائتني اكرمتك فكذا الجملة
الاسمية تقول ان تاتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم ويستعار
الفاء بمعنى الواو في قوله له علي درهم فدرهم حتى لزم درهمان لان الفاء
للترتيب ولا ترتيب في العين والدراهم في الذمة في حكم العين فيجعل
الفاء عبارة عن الواو مجازا لمشاركتهما في نفس العطف او يصرف الترتيب
الى الوجوب فكانه قال وجب درهم وبعده اخر وقال الشافعي يلزمه
درهم واحد لانه لما تعذر الحقيقة فلم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب
لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا بد من مباشرة
سبب اخر بعد وجوب الاول فينفصل لا محالة يحمل على ان يكون الثاني
كلاما مبتدأ للتاكيد فكانه قال درهم فهو درهم فنقول فيما قاله ترك
حقيقة الفاء من كل وجه وفيما قلناه ان بطل التعقيب بقي معنى العطف

وفيه

وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من الاهدار وثم للتراخي
وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة بمنزلة ما لو سكت
ثم استانف يعني بمنزلة الاستيناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف
عليه عند ابو حنيفة ليحصل كمال التراخي لانه ح يصير التراخي من حيث التكلم
والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في الانشاءات
فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي
في الحكم مع الوصل في التكلم لمراعاة معنى العطف لان العطف لا يصح
مع الانفصال والمتصل في التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا فيبقى
الانفصال لفظا مراعاة لحق العطف حتى اذا قال نتيجة الخلاف لغير المدخول
بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول
في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت ثم قال انت
طالق لان التراخي عنده في التكلم ويلغو ما بعده لعدم المحل فان قلت
هلا توقف صدر الكلام على اخره لوجود المغير قلت شرط التوقف اتصال
الكلام اوله باخره ولم يوجد بسبب ثم طالق ولو قدم الشرط وقال
ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول ووقع
الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت
طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق
الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق فان قلت ينبغي
ان لا يقع الطلقة الثانية والثالثة سواء كانت مدخولا بها او لا لان
ثم بمنزلة سكتة على قوله فيكون كقول الرجل لامراته انت طالق ثم
قال بعد سكتة طالق فهناك يكون لغوا لعدم المبتدأ قلت نضمر المبتدأ

بدلالة العطف لتصحيح كلامه فيصير كانه قال ثم انت طالق فان قلت
طالق كما هو محتاج الى المبتداء محتاج الى الشرط قلت احتياجه الى المبتداء
ليس كاحتياجه الى الشرط لانه لو لم يضمر المبتداء لكان لغوا ولا كذلك
الشرط وقالا يتعلق جميعا يعني يتعلق الكل في المدخول بها وفي غير
المدخول بها وفيما قدم او اخر وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط
لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلثا والا تطلق
واحدة قيد بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول بها وقدم
الجزاء فعنده يقع الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما بالشرط
كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلقتان
ويتعلق الثالث لقربه من الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول وقع
دون الثاني والثالث وفي قوله عليه السلام من حلف على يمين ورای
غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير اذ التحلل الكفارة
بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز محتجا بهذا الحديث
ولكن نقول استعير ثم بمعنى الواو في هذا الحديث عملا بالرواية الاخرى
وهي قوله عليه السلام فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه واجرى
للامر على حقيقته يعني الامر بالتكفير يبقى على حقيقته في هذا الحديث اذ
الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الامر
وترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك لحقيقة الامر فلم يرجح
ما ذكرتم قلت لان ما ذكرنا من الرواية مشهورة فالمشهور اولى كذا
في جامع الاسرار ولئن سلم ففيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو
ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة

وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع
فان قلت لم جعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو اقرب اليه قلت
ان الفاء يوجب الترتيب فلا يحصل الغرض فان قلت لما صار ثم بمعنى
الواو ينبغي ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف قلت لو قلنا بالجواز
كيف ما كان لا يبقى الامر على حقيقته فيفات المقصود وبل لاثبات
ما بعده والاعراض عما قبله الضمير ان المجرور ان راجعان الى بل على
سبيل التدارك للغلط تقول جاءني زيد بل عمرو اثبت المجئ اولا لزيد
ثم اعرضت عنه واثبته لعمرو وقد يدخل عليه كلمة لا تاكيدا للنفي الذي
تضمنه بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو وانما يصح الاضراب اذا كان الصدر
يحتمله وان كان لا يحتمله صار للعطف المحض اشار بقوله فتطلق ثلثا
اذا قال لامراته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لا يملك
ابطال الاول وهو الطلقة الواحدة فيقعان اي الثنتان ايضا بخلاف
قوله على الف درهم بل الفان فانه يلزمه الفان استحسانا عند علمائنا
الثلثة وعند زفر يلزمه ثلثة آلاف قياسا على الطلاق وجه الاستحسان
ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار يحتمله قيد المراة
بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين يقع
واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا اذا نجز اما اذا علق وقال
ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلث عند الدخول
فلو قال وثنتين يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه التقرير
فلما وقع الاول وبانت انتفى المحلية وبل للعطف على وجه الابطال
وكان من قضية اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال

الاول وليس في وسعه ذلك ولكن في وسعه اثبات الثاني بشرط على
حدة لانه لم ينتف المحل بعد فثبت ما في وسعه فصار كانه قال بل انت
طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار كلامه بمنزلة يمينين وليست احديهما
اولى من الآخر فوقعتا جميعا عند الشرط ولكن للاستدراك اي لازالة
الوهم الناشي من الكلام السابق كقولك ما رايت زيدا لكن عمروا
فلما قلت ما رايت زيدا توهم واحد ان عمروا غير مرئي فازلت بلكن
هذا الوهم بعد النفي خاصة هذا اذا عطف مفرد على مفرد اما اذا عطف
جملة على جملة يقع لكن بعد النفي والاثبات كبل غير ان العطف
به هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك
تقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي لكن العطف
بهذا الطريق انما يصح عند اتساق الكلام اي انتظامه وذلك انما
يتحقق بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير
منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل
النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض اخر الكلام اوله والا فهو مستانف
اي وان لم يكن الاتساق لا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا
مقطوعا عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال هذا العبد
الذي في يدي لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان اخر
فان وصل قوله ولكن لفلان بقوله ما كان لي قط يكون الكلام متسقا
فيجعل النفي متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك من المقر له الاول
الى المقر له الثاني ويكون العبد للمقر له الثاني ويكون قوله لكن بيانا
بانه نفى العبد من نفسه الى الثاني لانه نفى نفيا مطلقا وان فصل

قوله

قوله ولكن لفلان كان ذلك ردا للاقرار ونفيا للملك عن نفسه
مطلقا من غير تحويل الى الثاني فلا يتسق الكلام فيرجع العبد الى المقر
ولا ينفع قوله بعد ذلك ولكن لفلان لانه يكون شهادة فرد
وشهادة الفرد لا يثبت الملك فان قلت متى نفى الملك عن نفسه
من الاصل كان قوله لفلان اقرارا بملك الغير لاخر فينبغي ان يكون
مردودا وان كان متصلا قلت لكن لفلان بيان تغيير لذلك النفي
لان ظاهر كلامه ان النفي تكذيب لاقراره ورد للملك الى المقر وان
كان محتملا لان يكون نفيا للملك عن نفسه الى فلان اذ يجوز ان يكون
العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد
العبد وان كان معروفا بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمرو فيكون قوله لكن
لعمرو بيان تغيير وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف
على الاخر فيثبت حكمهما لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم حكم الاخر اعلم
ان مسئلة الاقرار لا يصلح مثالا لان بحثنا في لكن المخففة والمذكور
في هذه المسئلة لكن المشددة التي هي من الحروف المشبهة الا انهما لما
كانا مشتركين في الاستدراك متساويين في الحكم اوردهما في هذا
البحث ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكر في المتن كالامة اذا تزوجت
بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه
بمائة وخمسين ان هذا فسخ للنكاح ويكون باطلا وجعل لكن مبتدا
يعني جعل لكن لابتداء النكاح بعد الانفساخ لان هذا نفي فعل اي نفي الاجازة
بقوله لا اجيزه واثباته بعينه فيكونان متضادين والتضاد مبطل
للاتساق فلا يتحقق فيه معنى العطف فان قلت لا نم انه نفي فعل

وانبانه لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخمسين قلت لانم المغايرة
لان المال تبع في النكاح الا يرى انه جايز بنفي المال وفساده ولو قال
المولى للزوج اجزت النكاح ان زدت خمسين درهما جاز النكاح
الاول واو لاحد المذكورين فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما
وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما اعلم ان كون او موضوعة
لاحد المذكورين مختار شمس الائمة وفخر الاسلام واليه ذهب عامة اهل
اللغة وذكر صاحب التقويم وجماعة من النحويين انها موضوعة في الخبر
للشك فاذا قلت رأيت زيدا او عمرا واخبرت عن رؤية كل منهما على
سبيل الشك انك لم ترهما جميعا وانما رأيت احدهما ولكن شككت في
معرفة ذلك حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان لا يكون
وفي غير الخبر موضوعة للتخيير او الاباحة لان الشك انما يتحقق عند التباس
العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبار دون الانشاء لانه لاثبات
الحكم ابتداء وجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس معنى مقصودا في
المخاطبات حتى يوضع له كلمة يوجب التشكيك لان الكلام وضع
للافهام فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا لغرض فيحتاج الى ان
يعبر عنه بلفظ او قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ
اخر اذ الترادف خلاف الاصل وقوله هذا حر او هذا كقوله احدكما
حر وكون او لاحد المذكورين اولى من كونها للشك لان مواضع
استعمالها لا يخلو عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثاني وهذا الكلام
انشاء اي انشاء للحرية يحتمل الخبر اي يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة
فاذا لم يكن الحرية سابقة جعل انشاء احترازا عن الكذب فصار انشاء

شرعا او اخبارا حقيقة فاوجب التخيير يعني من حيث انه انشاء شرعا
اوجب اختيار العتق للمولى بان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق
في ايهما شاء ومن حيث انه اخبار لغة اوجب الشك ويكون اخبارا
بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع واليه اشار بقوله على احتمال
انه اي اختيار المولى ايقاع العتق في ايهما شاء بيان اظهار لما في
الواقع يعني لا يكون له ان يبين العتق في ايهما شاء بل وجب عليه
ان يبين العتق في الذي اوقعه اذا تذكر وجعل البيان انشاء من
وجه فشرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال
اردت الميت لا يصدق ويتعين الحي للعتق واظهارا من وجه فيجبر
على البيان ولو كان انشاء محضا لم يجبر اذ المرء لا يجبر على انشاء العتق
واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء
في موضع التهمة فلم يسمع بيانه في الميت وجهة الاظهار في غير موضع
التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لو قال ذلك لعبدين قيمة احدهما الف
وقيمة الاخر مائة ثم مرض وبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من
جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة فلا يتعلق به حق الورثة
كالمكاتب واذا دخلت كلمة او في الوكالة بان قال وكلت فلانا او
فلانا يصح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما وايهما باع صح
ولا يشترط اجتماعهما لان او في موضع الاثبات للتخيير والتوكيل انشاء
بخلاف البيع يعني اذا دخل في البيع او الثمن بان قال بعتك هذا او
هذا او قال بعتك هذا بعشرة او عشرين يفسد البيع للجهالة والاجارة
بان قال اجرت اليوم هذا او هذا او قال اجرت اليوم هذا بدرهم

او دو رهمين يفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما غير
معلوم فبقي المعقود عليه او المعقود به مجهولا الا ان يكون من له الخيار
بايعا كان او مشتريا معلوما في اثنين او ثلثة استثنا كما فهم من قوله
بخلاف البيع والاجارة يعني ان البيع والاجارة لا يجوز الا اذا كان
من له خيار التعيين معلوما وكان عدد المخير فيه من المبيع والمستاجر
اثنين او ثلثة بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار باخذ ايهما
شئت فيصح استحسانا وعند زفر والشافعي لا يجوز العقد وهو القياس
لجهالة المبيع وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار
لا يفضي الى المنازعة لان خيار الشرط لما كان جايزا في ثلثة ايام فقط
الحق محل الخيار به ولم يجز اذا كان المبيع اكثر من ثلثة اعتبارا للمحل بالزمان
فان قلت المعلق فيما نحن فيه شرط الخيار هو الحكم دون العقد
وهنا المعلق هو العقد والتاثير في العقد اقوى من التاثير في الحكم
فكيف يجوز الالحاق قلت المقصود هو الحكم والعقد وسيلة فاستويا
فجاز الالحاق فان قلت فعلى هذا كان الواجب انما يجوز الخيار في المحل
فوق الثلثة عندهما كما في شرط الخيار قلت شرط الخيار فوق الثلثة
ثبت بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به وفي المهر كذلك عندهما
يعني قالا اذا تزوج رجل امراة على الف حالة او على الفين الى سنة
يثبت الخيار للزوج ان صح التخيير اي ان كان التخيير مفيدا بان كان المالان
مختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة
دينار يعطي اي المهر ما شاء وفي النقدين يجب الاقل يعني ان لم يكن
التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او لا الف لحالة والالف المؤجلة

لزم

لزم الاقل اذ لا فايدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ولا
وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا ينعدم
التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب نصف الاقل اتفاقا اعلم
ان قيد النقدين لا يفيد لان الحكم في غير النقدين كذلك فيما اذا
تزوج على هذا العبد او على هذا العبد واحدهما اوكس فانه يجب الاوكس
عندهما وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة في المنظومة وعنده اي عند
ابي حنيفة يجب مهر المثل في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلي
في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة ولم يوجد فيصير
اليه ثم عنده في المسئلة الالف لحالة والالفين الى سنة ان كان
مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار
للزوج يعطيها ايهما شاء وفي الكفارات ككفارة اليمين وهو قوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم
او تحرير رقبة وكفارة الحلف الواجبة لقوله تعالى ففدية من صيام
او صدقة او نسك وكفارة جزاء الصيد كقوله تعالى ومن قتله منكم
متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الاية يجب احد الاشياء عندنا
فيكون المكلف مخيرا باداء واحد من هذه الاشياء على احتمال الاباحة
فلو ادى الكل لا يقع على الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة
ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة لان الفرض
سقط بالادنى والفرق بين التخيير والاباحة انها اخص من التخيير فاذا
قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز اختيار احدهما والجمع بينهما بخلاف
ما اذا قيل طلق امراتي فلانة او فلانة لا يجوز الجمع بين طلاقهما خلافا

للبعض وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عليه عندهم على
سبيل البدل فاذا فعل احدهما سقط وجوب باقيها فاذا ادّى الكل
يثاب على كل واحد منها واذا ترك الكل يعاقب على كل واحد لان
التكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل قلنا لا نم
انه تكليف بما ليس في الوسع لانه باختيار المكلف وبشروعه يصير
معلوما فكذا اذا اعتق عبدا من عبيده فاختيار المكلف كاف في صحة
التكليف ولا يكون هذا تكليفا بما ليس في الوسع لان كلمة او للايجاب
بواحد لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع وفي قوله تعالى انما جزاء
الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا
او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض
للتخيير عند مالك لان او للتخيير في اصل الوضع فيخير الامام بين
كل نوع من انواع اجزية قطع الطريق وعندنا كلمة او بمعنى بل على
حسب اجزائهم فيكون بمعنى بل كما في قوله تعالى فهي كالحجارة
او اشد قسوة اي بل يصلبوا اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ
المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض
اي يحبسوا حتى يتوبوا اذا اخوفوا الطريق ولنا اصل معلوم وهو ان
الجملة اذا قوبلت بالجملة تنقسم البعض على البعض وانواع الجناية
متفاوتة في الغلظ والخفة وكذلك الاجزية ويستحيل ان يعاقب باخف
انواع الاجزية عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها وقد ورد بيان
تقسيم الاجزية على احوال الجناية بما روي عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم
وادع ابا برزة ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون

الاسلام

الاسلام فقطع اصحاب ابي برزة عليهم الطريق فنزل جبرائيل عليه السلام
بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال
قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف يده
ومن افرد الاخافة نفي من الارض فان قلت بنفس ارادة الاسلام
لا يخرج الشخص عن كونه حربيا والحد لا يجب بقطع الطريق عليه وان كان
مستامنا قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا
مسلمين او يقال جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة وقال
اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه بطل لا يثبت به شيء لانه اسم
لاحدهما غير عين يعني او وضع لاحد الشيئين وذلك الاحد اعم من
كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص وذلك اي ذلك
الواحد الاعم غير محل للعتق اي غير صالح وانما يصلح له الواحد المعين
الذي هو العبد ولقائل ان يقول ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق
عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام يتعلق بالذوات
لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة
لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وعنده هو كذلك يعني
او لاحد الشيئين غير عين وان غير العين ليس بمحل لكن على احتمال
التعيين حتى لو كانا عبدين لتناول الايجاب احدهما على احتمال
التعيين حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين اي لو كان المذكوران
عبدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا للتعيين لما اجبر عليه والعمل
بالمحتمل اولى من الاهدار كما في قوله للاكبر سنا منه هذا ابني فجعلناه
وضع حقيقته وهو لاحدهما غير عين مجازا عما يحتمله وهو احدهما على

واحد واجب بقطع على اهل الذمة صح

احتمال

التعيين وان استحالت حقيقته اى وتعذر العمل بحقيقته فيلغو ذكرما ضم او الى العدد فكانه قال هذا حر وسكت وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم يعني يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب المبهم هنا فيبطل المجاز كما في الاكبر سنا منه اعلم انه لو قال مجازا لما يحتمله لكان اولى لانه مجاز له لا مجاز عنه ويمكن ان يقال ضمنه معنى التعبير فكانه قال يجعل اللفظ الموضوع حقيقته معبرا عن المعنى المجازى ويستعار كلمة او للعموم لمناسبة بين مفهومه وبين العموم في عدم التخصيص بواحد معين فيصير بمعنى واو العطف من حيث ان المذكورين منفيان او مثبتان جميعا كما في واو العطف لا عينه يعني لا يكون كما بان الواو نفسه لان كل واحد منهما مراد بانفراده وذلك اى كونه مستعارا بمعنى واو العطف اذا كانت في موضع النفي او موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث ايهما كلم لان النكرة في موضع النفي تعم فيكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي بخلاف الواو حيث لا يحنث الا بتكلمهما لانه عطف على سبيل الجمع لا يحنث الا بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم دل الدليل على ان لا يفعل واحدا منهما لكون كل واحد منهما محرما شرعا ولا تأثير لاجتماعهما في المنع ولو كلمهما لم يحنث الا مرة كما لو اولان اليمين واحدة وكونه منعا عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه يمينين لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد هنا الا هتك واحد مثال النفي قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا فانهما اطاع يكون مرتكبا للمنهي ولو قال وكفورا لا يكون

مرتكبا

مرتكبا للمنهي بطاعة احدهما فيشمل الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان ركابا للمآثم متعاطيا لانواع الفسق وكان الوليد غاليا في الكفور شديد الشكيمة في العتو ومثال الاباحة ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا قوله فلانا استثناء من الحظر والاستثناء من الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك من دلايل العموم ولهذا لو اذن في عبده في نوع يكون ماذونا في الانواع كلها ولما ثبت ان الاباحة من دلايل العموم افاد كلمة او عموم الاجتماع فله ان يكلمهما من غير حنث بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس واحدا من الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين كان جايزا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين فصار او يفيد اباحة الجميع والواو يوجبه فان قلت انما يصار الى المجاز اذا لم يمكن الاجراء على حقيقتها فما المانع عن حمل او على حقيقتها وهي احد المذكورين قلت المانع خلو الاستثناء عن معناه لو حمل عليها لان معناه لا اكلم احدا الا احد هذين الشخصين فايهما كلم حنث لانه حرم على نفسه كلام جميع الناس الا كلام شخص غير معين فايهما كلم فهو معين فيكون حراما فيلغو معنى الاستثناء ويستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان اذا افسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان يكون الفعل الاول ممتدا والفرق بين حتى والا ان ان حتى يجيء بمعنى العطف دون كلمة الا ان وكون الثاني جزءا من الاول او عنده شرط في حتى دون الا ان كقوله تعالى ليس لك من الامر

شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون او ههنا بمعنى حتى لانه
لو كان على حقيقة فاما ان يكون معطوفا على شيء او على الامر والاول
عطف الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع على الماضي وهو ليس
بحسن فلما سقطت حقيقة استعير للغاية لان او لاحد المذكورين وتعيين
كل واحد منهما باعتبار الطيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى
الغاية قاطع للفعل ونفي الامر ممتد يحتمل الغاية على معنى ليس لك من
امرهم شيء في عذابهم او استيصالهم او هدايتهم الى ان يتوب عليهم
فيفرح بحالهم وما عليك الا البلاغ او الا ان يتوب عليهم يعني نفي
الامر ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع توبتهم فعنده ينقطع منه اذ
سبب نزول الاية ان النبي عليه السلام استاذن ان يدعو عليهم فنهى
عن ذلك وروي انه عليه السلام لما شج وجهه يوم احد سال اصحابه
ان يدعو عليهم فقال عليه السلام ما بعثني الله لعانا ولكن بعثني داعيا
اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الاية ونهي عليه السلام عن
الدعاء عليهم او عن سوال الهداية وفيه بحث لان او اذا كان بمعنى
حتى يكون للغاية ينتهي النهي عند كمال التوبة كما في قولك لالزمنك
او تقضي ديني فان الملازمة ينتهي عند القضاء فيصح الدعاء عليهم
او سوال الهداية والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل وللقائل ان
يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها فانه ذكر في الكشاف
ان قوله تعالى او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهو ليكبتهم وقوله تعالى
ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى الله تعالى مالك امرهم فاما
ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على

الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم
وايضا اطلاق فساد العطف على ما ليس حسنا ليس حسنا وكان الاولى
ان يطرح المص قوله لاختلاف الكلام وتعذر العطف بكون باعتبار
عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس لك من الامر شيء وعدم صلاحية
المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان المنصوب في الكلام السابق
لا يمنع العطف لان العطف في الجملة لا يستلزم الاشتراك في الاعراب
الا يرى ان قوله لا تنه عن خلق وتاتي مثله فان تاتي منصوب
باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله ولم يمتنع الاجراء على الحقيقة وهي
الجمعية وحتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء
كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى
حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق اي عند انضمام القرينة فالاكثر
على ان ما بعدها داخل فيما قبلها كالى كما ان الى للغاية وتستعمل
للعطف لمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب
المغيا مع قيام معنى الغاية كقولهم استنت الفصال جمع فصيل وهو ولد
الناقة الاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة العدو حتى
القرعى جمع قريع وهو الفصيل الذي له بثر ابيض ودواؤه الملح
فان المعطوف ارذل لان القرعى لا يتوقع منها الاستنان لضعفها
هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو
قدره ومواضعها اي مواضع كلمة حتى في الافعال ان تجعل غاية بمعنى
الى كقولك سرت حتى ادخلها فان قلت ان يجعل خبر عن مواضعها
وهو غير صادق قلت اراد بالمواضع الاستعمالات تسمية للحال باسم

المحل او المضاف محذوف في موضعها اي بيان مواضعها او في لفظه
تقديره مواضعها في الافعال موضع ان تجعل حتى كذا او كذا او
غاية بالنصب على معنى ان تجعل غاية هي جملة مبتداءة ومعنى كونها
جملة مبتداءة عدم كونها معمولة لما قبلها كقولك خرجت النساء حتى
خرجت هند وليس لها محل من الاعراب لانها جملة مستانفة بخلاف
قولك سرت حتى ادخلها الجار والمجرور معمول لقولك سرت وعلامة
الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دالة على
الانتهاء يعني علامة الغاية بوجود المعنيين احدهما ان يكون
ما قبل حتى قابلا للامتداد والاخر ان يكون ما بعد حتى دليلا
صالحا لانتهاء ما قبلها فان لم تستقم معنى الغاية بانعدام المعنيين
او احدهما فللمجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين الغاية والمجازات
لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي بوجود الغاية فان تعذر
هذا اي ان يجعل بمعنى لام كي جعل مستعارا للعطف المحض وبطل
معنى الغاية وعلى هذا اي على ما ذكرنا من المعاني الثلثة مسائل
الزيادات كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر ثم ترك ضربه قبل
الصياح يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا
امتنع عن الضرب قبل الغاية يحنث ولو قال ان لم اتك حتى تغديني
فعبدي حر فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا
على الانتهاء لان التغدية احسان والاحسان داع لزيادة الاتيان
وما كان داعيا لشيء لا يصلح ان يكون منهيا له فلم يمكن حملها
على الغاية والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون

المعنى لكي تغديني ولو قال ان لم اتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر
قال الشيخ قوام الدين الاتقاني حتى اتغد بدون الالف كذا السماع
عن مولانا حسام الدين السغناقي ولكن السماع من غيره من
المشايخ بالالف وجه الاول لانه استعير للعطف وما قبلها مجزوم
حذف الالف مما بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت الالف اوجه
لان ما قلنا من وجه الاستعارة تقدير المعنى لا تقدير الاعراب فلا
حاجة اذن للجزم الا يرى الى قولهم في تقدير قولهم قدم الحاج
حتى المشاة اي حتى انتهوا الى المشاة ثم قالوا الجر جائز لا بالى اعتبر
حتى هنا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون
غاية للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون سببا لفعله ولا فعله
جزاء للاتيان نفسه لان الشخص الواحد لا يكون مجازيا ومجازا فاذا
لم تجز يصلح للمجازات حمل على العطف بالفاء مجازا هذا ما قاله الشراح
ولقائل ان يقول المذكور سابقا ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى
كي وهي يفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة
من شخص اخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ
المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص
سببا للبعض ومفضيا اليه وانما لم تجعل بمعنى الواو كما ذهب العتابي
لان الترتيب انسب بالفاء وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الاقرب
انسب وقال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرحه للمنار كونه بمعنى
الواو انسب عندي لان تجوز الاستعارة للعطف المناسبة بين العطف
والغاية من حيث اتصال الغاية بالمغيا كاتصال العطف بالمعطوف عليه

والاتصال في الواو اكثر لانه لا تقيد بحال دون حال فكان
اولى وفايدته انه ان اتى وتغدى مع التراخي يحنث اما اذا اتى
فتغدى من غير تراخ برئ يمينه ومنها اي من حروف المعاني
حروف الجر فالباء للالصاق فما دخل عليه الباء الملصق به وتصحب
الاثمان حتى لو قال ان اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة
جيدة فعبدي حر يكون الكر ثمنا لان المقصود في الالصاق هو
الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلات فيصح الاستبدال به اي
بذلك الكر بشئ اخر قبل القبض ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال
قبل القبض بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت
منك كر حنطة جيدة بهذا العبد يكون سلما ولا يجوز الا مؤجلا
لانه اضاف الشراء الى الكر فيكون مبيعا والمبيع يشترط وجوده
لصحة البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينا والمبيع يكون سلما
ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق يعني
يكون اخباره ملصقا بالقدوم الصادق حتى لو اخبره كاذبا لا يعتق
بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فهذا يقع على مطلق
الخبر حتى اذا اخبره صادقا او كاذبا ان فلانا قدم يعتق العبد لانه
لم يوجد في كلامه ما يدل على الالصاق فان قلت ان مع اسمها
وخبرها قايم مقام المفعول الثاني فلا بد فيه من تقدير الباء ولكن
المفعول الثاني لا يجئ بدونه فلا يبقى الفرق قلت سلمنا انه بتقدير
الباء ولكن لا نسلم عدم الفرق لان ان مع اسمها وخبرها تضمن الاخبار
وهو لا يقتضي الصدق ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني فانت

طالق فيشترط تكرار الاذن في كل خروج لان الباء للالصاق
وهو يقتضي ملصقا وملصقا به فيكون تقدير قوله الا باذني الا خروجا
ملصقا باذني فيكون المستثنى منه نكرة في موضع النفي لان الشرط
في معنى النفي تقديره لا تخرج خروجا الا خروجا باذني فصار كل خروج
بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه يحنث ويكون هذا من قبيل
لا اكل اكلا لان المقدر كالملفوظ لا من قبيل لا اكل لما سيجئ
من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه
فظهر ان ما ذكره صاحب الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة
وهو نكرة في موضع النفي يعم ليس كما ينبغي بخلاف قوله ان خرجت
من الدار الا ان آذن لك فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء لان
الاذن غير مجانس للخروج فيحمل مجازا عن الغاية لمناسبة ان
الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان المستثنى قصر للمستثنى
منه وبيان لانتهاء حكمه فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج
ممنوعا الى وقت الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع قال الفراء
يحنث لانه بمنزلة الا باذني وهذا اشبه لان الارتكاب الى تقدير
الباء وان كان قليلا كما روي عن رؤبة اذا قيل له كيف
اصبحت قال خير اي بخير وكما قيل الله في موضع القسم واريد
بالله اسهل من ارتكاب المجاز فان قلت حذف حرف الجار
مع ان شايع لم لا يكون الباء محذوفا ههنا اي الا بان آذن فيصير
بمنزلة الا باذني قلت قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف
قولنا الا خروجا بان آذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال واما

وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي
الا ان يؤذن لكم مستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله
ان ذلكم كان يؤذي النبي فان قلت ان مع الفعل المضارع بمعنى
المصدر والمصدر يقع حينا كما تقول اتيتك خفوق النجم اي وقت
خفوق النجم فيكون تقدير لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل
خروج اذن قلت على هذا التقدير يحنث ان خرجت مرة اخرى بلا
اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك كذا قالوا لكن
لقائل ان يقول قوله الا وقت اذني ليس بعام حتى يتناول الجميع
بخلاف قوله الا خروجا لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل بقوله
الا وقت اذني قولنا الا وقتا اذنت لك فيه لصار عاما لكن
الجواب فاسد لان عدم الحنث لكونه مجتهدا فيه ليس بيقين حتى
لا يزول بالشك ولئن سلم فالترجيح للمحرم وفي قوله انت طالق بمشية
الله الباء بمعنى الشرط وفيه بحث لان معنى الشرط فيه ان قلت حقيقة
فممنوع لان الباء لم يوضع لمعنى ان وان قلت مجاز فلم حمل على هذا المجاز
دون مجاز اخر وهو معنى السببية ويكون معناه انت طالق بسبب مشية
الله فيكون تنجيزا والاوجه ان يقال الباء على حقيقة فالمعنى انت طالق
طلاقا ملصقا بالمشية فلا يقع قبلها اولا يتحقق الملصق بدون الملصق
به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط والطلاق الملصق به لا اطلاع
عليه فلا يقع شي كما لو قال انت طالق ان شاء الله ذكر في شرح
المغني للسراج الهندي ولقائل ان يقول يمكن الوقوف على مشية الله
الطلاق اذ مشية العبد تابعة لمشية الله تعالى قال الله تعالى وما

تشاؤن الا ان يشاء الله فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء
العبد لوجود الشرط الى هنا كلامه اقول يمكن ان يجاب عنه بان الا
في قوله تعالى الا ان يشاء الله محذوف معناه لا يصدر منكم فعل المشية
الا بسبب مشية الله اياه ولا يفهم منه ان ما يكون مراد العبد يكون
مراد الله اذ لو كان كذلك لوقع كل مراد العبد او يقال معنى قوله تعالى
وما تشاؤن الا ان يشاء الله لا يقع منكم المشية الا ان يشاء الله
مشيتكم ولو قال انت طالق بامر الله او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته
يقع في الحال لان استعمال الشرط في بعضها محال وهو العلم والقدرة
وفي بعضها جايز لكنه مهجور فلم يجعل للشرط وههنا نكتة وهي ان قوله
انت طالق ان لم يشاء الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير
المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود
المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال
ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو
كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله مح فالتعليق
بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وقال الشافعي الباء في قوله تعالى
وامسحوا برؤسكم للتبعيض وقال مالك انها صلة اي زائدة وليس
كذلك لان الموضوع للتبعيض حرف من فلو كان الباء للتبعيض
لتكرر الدالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبعيض
مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه واما الصلة فلان فيه
الغاء لحقيقة من غير ضرورة بل هي للالصاق وهي حقيقة فيه فيحمل
عليه ولكن التبعيض يثبت في الراس بطريق آخر فبينه بقوله لكنها

اي لكن الباء اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله
وهو الممسوح فيصير المحل مفعولا به فيتناول كله اي كل المحل كقولك
مسحت الحائط بيدي والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا
يشترط فيها الاستيعاب واذا دخلت في محل المسح كما في الاية بقي الفعل
متعديا الى الآلة فصار المحل شبيها بالآلة فلا يقتضي استيعاب الرأس
بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون الرأس وانما يقتضي الصاق
الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة لان ما بين اليد يتعذر
الصاقه فصار المراد به اكثر اليد وهو الاصابع لانها الاصل في الاخذ
والبطش ولهذا يجب بقطعها تمام الدية فاذا مسح الرأس بجميعها
جاز وكذا باكثرها وهو ثلث اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق
لا بحرف الباء كما زعم الشافعي واذ قد ظهر ان المراد التبعيض اعتبر اقل
ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو ح ذلك
البعض مجمل غير معلوم الكم من الآية فاحتيج الى البيان وقد بينه
النبي عليه السلام بربع الرأس في حديث المغيرة وللقائل ان يقال
القول باجمال الآية مشكل لانه مبني على ان يكون هذا اول وضوء
رسول الله عليه السلام ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم
تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لانه لم يتبين
ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل والا لنقل الينا ولو سلم الاولية
فلا ينبغي التأخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله
عليه السلام اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا في تلك
الساعة والا لنقله الصحابة واشتهر الرواية لان من هذه حالة تعم

به البلوى فلما لم يثبت ذلك علم ان لا اجمال في الاية فان قلت
دخلت الباء في قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم وايديكم في التيمم مع ان
الاستيعاب شرط فيه قلت ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة وهو
وهو قوله عليه السلام لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة
للذراعين والزيادة بمثلها جائزة فجعل الباء زائدة فان قلت لطلت
لا يقتضي الاستيعاب فلا يجعل الباء في الآية زائدة قلت الوجه
اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب وعلى للالزام فقوله له علي الف درهم
يكون دينا لان على للاستعلاء والدين يستعلي من يلزمه الا ان يصل
به اي بقوله الوديعة فيقول علي الف وديعة فح لا يثبت به الدين لان
على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه فان
دخلت كلمة على في المعاوضات المحضة كالبيع والاجارة والنكاح مثل
قولك بعت هذا على الف درهم كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعواض
لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشيء متى لزم الشيء كان
ملصقا به لا محالة ولا يحمل الباء على الشرط لان المعاوضات
المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من القمار وكذا اذا استعملت في الطلاق
بان قالت لزوجها طلقني ثلثا على الف وطلقها واحدة يجب ثلث
الالف عندهما وعند ابي حنيفة للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق
وكلمة على يدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى اللزوم ووجود الجزاء
يلازم وجود الشرط كما قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن
فيحمل عليه اذا امكن والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا يرى انه
لو قال لها ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلثا

فدخلت واحدة منها لم يقع شيء فان قلت ان اراد من اللزوم
الذي يقابل الانفكاك فلا نسلم انه معنى على وان اراد به الوجوب
فهو موجود في معنى المعاوضة لان العوض انما يجب في مقابلة المعوض
قلت اللزوم بين الشرط والجزاء لذاتهما وبين العوضين بعارض
التضايف فكان الاول اقرب الى الحقيقة ومن للتبعيض فاذا قال
من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه له اي للمخاطب ان يعتقهم الا واحدا
عند ابي حنيفة لانه جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي
من فوجب العمل بحقيقتهما كلما امكن فصار الامر متناولا بعضا عاما
واذا قصر على الكل بواحد كان عملا بهما وعندهما له ان يعتقهم جميعا
لان كلمة من هنا عامة وكلمة من للتبيين كما في قوله تعالى فاجتنبوا
الرجس من الاوثان تقدم الكلام عليه في العام والى لانتهاء
الغاية فان كانت الغاية هذا شروع في بيان الضابط في ان
الغاية متى تدخل في حكم المغيا لانها قد تدخل فيه كما في حفظت
القران من اوله الى اخره وقد لا تدخل كقوله فنظرة الى ميسرة قائمة
بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا
نحو المسجد والحائط قولنا موجودة قبل التكلم احتراز عن الاجال
المضروبة للثمن والاجارة كالليل والغد ورمضان في اجرته او
بعته الى رمضان او الى الليل او الى الغد فان هذه الاشياء توجد في
المستقبل بعد التكلم وقولنا غير مفتقر احتراز عن الليل فانه يفتقر في
استحقاق اسمه الى محل اخر وهو النهار لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار
زوال النهار كقوله له من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الغايتان

اي الحائطان في حكم المغيا لانها اذا كانت قائمة بنفسها لم تتبعها
المغيا ولا يلزم على هذا دخول المسجد الاقصى في حكم المغيا مع انه قائم
بنفسه في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد
الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حيث دخل النبي عليه السلام
في المسجد الاقصى لان ذلك ثبت بالمشاهير لا بموجب الى قال بعض
الشارحين اقول يجوز ان يكون المرافق من هذا القبيل لانها قائمة
بنفسها على التفسير المتقدم في القيام فدخولها يكون بفعل النبي عم
لانه حين توضأ ادار الماء على مرافقه الى هنا كلامه ولقائل ان
يمنع كون المرافق من هذا القبيل لان المرفق وهو مجتمع عظم العضد
وعظم الذراع مفتقر (محتاج) الى اليد في الوجود فلا يكون قائمة بنفسها وان
لم تكن قائمة بنفسها فان كان اصل الكلام اي صدره متناولا
للغاية كان ذكرها اي ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فتدخل الغاية و
كالمرافق في قوله تع وايديكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع الى
الابط وذكر الغاية لاسقاط ما وراءها فيكون قوله الى المرافق متعلقا
بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم
الغسل ولقائل ان يقول اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط
لا يعتبر المطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة
فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب الى الغاية لا للايجاب والاسقاط
لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والمغيا مع الغاية نص واحد
وان هذه القاعدة غير مطردة لان من قال قرأت هذا الكتاب من
اوله الى البيع لا يدخل الغاية ع فما قال صاحب الكشاف الى تفيد معنى الغاية

مطلقا ودخولها في الحكم وخروجها منه امر زايد يدور مع الدليل
فان لم يتناولها اي صدر الكلام الغاية او كان فيه اي في تناوله
شك كآجال الايمان مثل ان يحلف لا يكلم فلانا الى رجب فان الاجل
يدخل عند ابي حنيفة في رواية الحسن عنه لان صدر الكلام يقتضي
التابيد فذكر الغاية لاخراج ما وراءها وفي ظاهر الرواية عنه وهو قولهما
لا يدخل لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة في موضع الغاية
شك فلا يدخل فذكرها لمد الحكم اليها فلا يدخل كالليل في الصوم
في قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل وفي للظرف ولم يختلف اصحابنا
في ذلك ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في ظروف الزمان اعلم
ان في الكلام اضمار تقديره وفي للظرف ولم تختلف اصحابنا في ذلك
ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في قوله انت طالق غدا او في غد
فاذا قال انت طالق غدا ان لم يكن له نية يقع في اول النهار فان
نوى آخره يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق وان قال في غد ولم
يكن له نية يقع في اول النهار اتفاقا فان نوى اخره يصدق عند ابي حنيفة
ديانة وقضاء وعندهما يصدق ديانة لا قضاء كما في المسئلة الاولى
وهذا معنى قوله وقالا هما سواء لانه اضاف الطلاق الى الغد وتعيين جزء
منه خلاف الظاهر لانه تخصيص العام فلا يصدق قضاء وفرق ابو حنيفة
بينهما بما اذا نوى اخر النهار بان في اذا حذف اتصل الطلاق بالغد
بلا واسطة فيقتضي استيعابه لانه يشابه المفعول به فلا بد ان يكون واقعا
في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى اخر النهار فقد غير موجب كلامه
الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء واذا اثبت في يصير الظرف

جزءا مبهما من النهار فيكون نيته بيانا لما ابهمه لا تغييرا لحقيقة
كلامه فيصدقه القاضي واذا اضيف الطلاق الى مكان بان قال
انت طالق في الدار يقع الطلاق في الحال حيث ما كانت اذ لا اختصاص
للطلاق بالمكان الا ان يضمر الفعل بان اراد بقوله في الدار في
دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط لان الدخول لا يصلح ان يكون
ظرفا للطلاق شاغلا له لانه عرض لا يبقى فصار بمعنى مع مجازا لان
في الظرف معنى المقارنة فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا
حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه واعترض عليه بان
الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصلح للظرفية والاولى ان منه
ان يقال بوضع المصدر موضع الزمان كثيرا والمراد وقت دخولك
وفي قوله بمعنى الشرط دون ان يقال للشرط اشارة اليه وقال
بعضهم انه مجاز للشرط فيقع الطلاق بعده لكن الاول اصح
لانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق
كما لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك
فانت طالق كذا في الخانية ومع للمقارنة ثم قبلها لما بعدها
واذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق
ثنتان وقبل للتقديم اي لسبق ما اضيفت اليه حتى لو قال لها
وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا
يتوقف على وجود ما بعده وبعد للتاخير اي لتاخير ما وصف بها عما
اضيفت اليه وحكمهما اي حكم بعد في الطلاق ضد حكم قبل فيه بقوله
في الطلاق احترازا عن الاقرار فان متضادة حكم بعد لحكم قبل فيه

ليست بمطردة فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم او بعده
درهم يلزمه درهمان في الصورتين لان معناه بعد درهم وجب
علي او بعده درهم قد وجب علي فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال
له علي درهم قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو قال قبله درهم
يجب درهمان فكان حكمها في الصورة الاولى ضد حكم قبل لا في
الصورة الثانية واذا قيد كل واحد من قبل وبعد بالكناية كان صفة
لما بعده حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة
يقع ثنتان لان الطلاق المذكور اولا وقع في الحال والذي وصف
بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء
على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان وفي قوله
قوله بعدها واحدة البعدية صفة للاخيرة فتبين بالاولى فيلغوا
الثانية لفوات المحلية فان لم يقيد بالكناية كان صفة لما قبله فلو قال
لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان
القبلية تكون صفة للاولى فتبين بها فلا يقع الثانية لفوات المحلية
ولو قال انت طالق بعد واحدة يقع ثنتان لان البعدية تكون صفة
للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقعان
قيدنا مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها
يقع الجميع ومنها عند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة
لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لان عند عبارة عن القرب
في اصل الوضع فيحمل القرب من يده فيكون له امانة والقرب من
ذمة فيكون دينا فيثبت الاقل وهو الوديعة دون اللزوم لان اللزوم

في الذمة لا يكون عند حضرته حقيقة الا اذا وصل الدين وقال لفلان
عندي الف درهم دين فح يكون اقرارا بالدين لان الدين محتمل
كلامه فيصلح ذكر الدين تفسيرا له ومنها غير يستعمل صفة للنكرة بحيث
لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة ويستعمل استثناء وليس بينه وبين
الا من حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله في الحكم تقول له علي
درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم اي
درهم مغاير للدانق وهو سدس درهم احترز به عن الدرهم الذي
هو دانق فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن دانق ولو قال
بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا سوى مشكل غير
في كونه صفة واستثناء ومنها اي من حروف المعاني حروف الشرط
اي كلماته وان اصل فيها اي كلمة ان اصل في الفاظ الشرط لانها
مختصة بمعنى الشرط وليس لها معنى اخر سواه بخلاف ساير الفاظ الشرط
وكلمة ان حرف فسمي الكل باسمها تغليبا لها لاصالتها وانما تدخل على
امر معدوم على خطر اي محتمل للوجود والعدم كالدار والمجيء وصفة امر
كاين لا محالة اجلة صفة ظرف جيء بها للتاكيد وانما تدخل عليه لان
المقصود من دخولها هو الحمل على شيء او المنع عنه وذلك لا يجوز
في الممتنع والمتحقق الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا الا انه كما سيكون
البتة عادة فان قال ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت
احدهما لان هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه ما لم يمت احدهما
يكون وقوع الطلاق محتملا فاذا مات الزوج يتحقق الشرط فلا ميراث
لها ان لم يدخل بها لان امراة الفار انما ترث اذا كانت في العدة

وان دخلت بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبل موته وكذا ان
ماتت لان قبيل موتها يوجد وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق
الشرط واذا عند نحاة الكوفة يصلح للوقت والشرط فيجازى بها
اي بكلمة اذا يعني يستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء على الاستعمال
بالمجازات لان المقصود من الشرط والجزاء الجزاء والشرط وسيلة
اليه فسمي استعمال الشرط باسم ما يقصد به مرة كقول الشاعر واذا
تصبك خاصة فتجمل معناه ان تصبك خصاصة لدخول الفاء في فتجمل
وذا مخصوص بان وقد لا يجازى بها اخرى اي مرة اخرى كقول الشاعر
واذا تكون كريهة ادعى بها واذا يحاس الحيس يدعى جندب اذا
هنا للوقت واذا جوزي بها سقط الوقت عنها كانها حرف شرط فصارت
بمعنى ان وهو قول ابي حنيفة واذا تكون مشتركا بين الوقت والشرط
فاذا استعمل في احدهما لم يبق الاخر مرادا عنده وهو مذهب الكوفيين
وعند نحاة البصرة هي اي اذا موضوعة للوقت وقد يستعمل للشرط مجازا
من غير سقوط الوقت عنها مثل متى بل اذا اولى بعدم السقوط لان
المجازاة لازمة في متى في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائزة فمتى لم
تسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازات اياه فاولى ان لا يسقط
عن اذا فانها اي متى موضوعة للوقت لا يسقط عنها ذلك اي عن
متى معنى الوقت بحال وهو قول نحاة البصرة قولهما اي قول ابي يوسف
ومحمد فان قلت يلزم الجمع على قولهما بين الحقيقة والمجاز قلت لا منافاة
بينهما في هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار
التنافي هذا ما قيل في شروح هذا المختصر لكنه ضعيف لان افادة معنيين

الحقيقة والمجاز من لفظ واحد سواء تنافي المعنيان اولا ويمكن
ان يقال اذا موضوعة بازاء الوقت والشرط جميعا عندهما فان
قلت قوله وقد يستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع بازاء الكل
قلت لا يدل لان اذا اذا استعمل للشرط يكون مستعملا في بعض ما
وضع له يكون حقيقة قاصرة عند البعض ولم يتعرض المص له
لا خلاف فيه والاولى منه ان يقال هي لم يستعمل الا في معنى
الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تعليق حصول
مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط ولم
يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له ومما يدل على ما ذكرنا
قول من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقيد في المجلس بالاتفاق
كما لو قال متى شئت فلو كان للشرط لبطلت المشية اذا قامت عن
المجلس كما في كلمة ان حتى اذا قال لامرأته يتفرع على الاختلاف المذكور
في اذا اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اي عند ابي حنيفة
ما لم يمت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك وقالا يقع كما فرغ اي حال
فراغه عن كلامه مثل متى لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت
خال عن التطليق وكما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق والاختلاف
فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى بالاتفاق
واما اذا ما فحمل اذا الان دخول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة وسيجيء
ما هذه المسئلة لانها سقطت اذا على الجزاء وروي عنهما اذا قال
انت طالق لو دخلت الدار بمنزلة ان دخلت الدار يجعله لو كلمة استقبال
كان لمواخات بينهما في ان كل واحد منهما تعلق احدى الجملتين بالاخرى

على ان يكون الثانية جوابا للاولى وكيف سؤال عن الحال يعني كيف
موضوع للسؤال عن الحال فاذا قلت كيف زيد معناه على اى حال اصحيح
ام سقيم وقد يسلب عن كيف معنى الاستفهام فيبقى دالا على نفس
الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع اى حال صنع
فان استقام السؤال عن الحال جواب ان محذوف اى يحمل على السؤال
دالا اى وان لم يستقم السؤال عن الحال بطل لفظ كيف ولذلك اى
لبطلانه قال ابو حنيفة رح في انت حر كيف شئت انه ايقاع لان العتق
لا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام اختص اياه به لان
عند صاحبيه يتعلق الحرية بالمشية وفي الطلاق يعني اذا قال انت طالق
كيف شئت يقع الواحدة قبل المشية ثم ان كانت غير موطوءة فقد
بانت لا الى عدة ولا مشية لها لانه يلغو تفويض الصفة الى مشيتها
لعدم المحل بعد وقوع الاصل وان كانت موطوءة فالمحل باق بعد
وجود الاصل فلها المشية في الصفة ويبقى الفضل في الوصف اى
الزائد على اصل الطلاق من كونه بائنا والقدر بالرفع اى الثلث
مفوضا اليها بشرط نية الزوج فان اتفق بينهما يقع ما نويا وان اختلفت
فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض النية اليها واما نية
فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضتا فطابق
اصل الطلاق وهو الرجعي فان قلت لما فوض الزوج الامر اليها كان
ينبغي ان تستقل باثبات ما فوض اليها ولا يحتاج الى نية الزوج قلت
انما فوض اليها حال الطلاق فهو مشترك بين البينونة والعدد فيحتاج
الى النية لتعيين احد محتملية كذا قاله صاحب الكشف لكنه ضعيف لانه

ان اراد

ان اراد به الاشتراك اللفظي فمحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان
اراد به الاشتراك المعنوي فهو غير محتاج الى النية لانه لما قال لها كيف
شئت اثبت لها ولاية اثبات اى وصف شائت على سبيل العموم
قال صاحب النهاية ناقلا عن الفوائد الظهيرية رجعت الفحول في جواب
هذا الاشكال فما قرع سمعي جوابا شافيا فيجب ان يعتمد على ما ذكره
الطحاوي وابو بكر الرازي من ان نية الزوج ليست بشرط لها
في ان تجعل الطلاق بائنا او ثلاثا في قول ابي حنيفة رحمه فان قلت
لو طلقت نفسها ثنتين ونواهما الزوج لا تطلق ثنتين فكان ينبغي
ان تطلق لان الثنتين حال مفوض اليها قلت المفوض اليها من
جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه بقوله انت طالق فانه لا يملك
بهذا اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض اليها لا يقال على هذا ينبغي
ان لا يجوز نية الثلث في قوله انت طالق لانا نقول وقوع الثلث
فيما نحن فيه ليس بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة كيف فافترقا
وانما صار الثلث حالا لقوله انت طالق دون الثنتين لان قوله
انت طالق يدل على الوحدة والثنتان عدد فبينهما منافات بخلاف
الثلث لانه فرد اعتباري موافق له في الوحدة وقالا ما لا يقبل الاشارة
اى ما لا يتأتى فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق
فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل اى اصل الطلاق
بالمشية بتعلقه اى بتعلق الوصف قال بعض الشارح اظن ان هذا مبني
على امتناع قيام العرض لان العرض الاول هو الطلاق ليس محلا
للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما اولى بكونه

اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا بل هما سواء في الاصلية
والفرعية لعدم الانفكاك احدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد
الا بان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر
الى هنا كلامه وللقائل ان يقول انه من بعض الظن لانه مخالف
لما عليه سوق كلامهم فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة اصله وهذا
صريح في اصالة احدهما وفرعية الآخر وكيف لا والاحكام الشرعية
بمنزلة الجواهر شرعا حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون بين الجوهرين
فكذا وجد بين الايجاب والقبول لكونهما كالجوهرين على انه لو صح
ذلك لا يرتفع الخلاف لان قيام العرض بالعرض ملتزم الخصمين
قلت الخلاف مبني على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لان ما
لا يكون محسوسا يعرف وجوده بوصفه والوصف مفتقر الى الاصل
فاستويا فصار تعليق الوصف تعليق الاصل اعلم ان في عبارة
المصنف مجالا لانهم متفقون على ان الوصف مفوض اليها وانما
اختلفوا في تفويض الاصل فلو كان الكلام مجرى على حقيقته يلزم
الخلف لان الحال والوصف اذا كان مثل الاصل وهو غير
مفوض عند الخصم يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك وقد
فرض مفوضا والاولى ان يحمل على القلب ثم قيل الحال والوصف
مترادفان فعطف الوصف على الحال بمنزلة التفسير فقيل حاله كالبينونة
والرجعية ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا والاول اظهر لانتفاء
المخصص وكم اسم للعدد الواقع في باب الطلاق اما مذكورا
كقولك انت طالق واحدة او ثنتين او ثلثا او مقتضى كقولك انت

تقديره طالق واحدة واذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق
ما لم تشأ لان كم شئت تفويض ما هو الواقع الى مشيتها وهو عام
فلها ان تطلق ما شائت من العدد بشرط نية الزوج وتتقيد
بالمجلس لانه تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس وكم هذه ليست
باستفهامية ولا خبرية لانها للتكثير وهو ليس بمراد بل بمعنى الشرط
مجازا فكانه قال انت طالق على اي عدد شئت فلو صرح بها لكان
للشرط فكذا ما في معناها وحيث واين اسمان للمكان المبهم فاذا
قال انت طالق حيث شئت واين شئت انه لا يقع ما لم تشاء
لانه لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية في
الطلاق ويتوقف مشيتها على المجلس فيقتصر عليه فان قلت اذا
لغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في
الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار قلت لما تعذر العمل بالظرفية
جعلنا هما مجازا بمعنى ان لمشاركتهما في الابهام فيصير بمنزلة قوله
ان شئت والمجاز اولى من الالغاء بخلاف اذا ومتى يعني اذا قال
انت طالق اذا شئت او متى شئت لا يتوقف مشيتها على المجلس فان قلت
لم لم يحمل حيث مجازا عن اذا ومتى حتى لا يتوقف على المجلس فيكون
معنى الظرفية مرعيا قلت هذا انما يستقيم ان لو كان فيهما بعض الظرفية
المكان ورد بان مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة من عدمها فلنا
مطلق الظرفية ليس بموجود في الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن
ظرف المكان فلا يكون مجازا او اما في ضمن ظرف الزمان فلا نم انه
اقرب الى الحقيقة لانه مباين له لعدم المذكور بعلامة الذكور عندنا

يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث
عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المفردات ذكر جمع المذكور
في بحث الحروف لان الكلام منه باعتبار علامته وهي حرف
ذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث
الا اذا دل الدليل لان كل علامة تختص بنوع وضعا والكلام
عند الاطلاق محمول على حقيقته ولو تناول الاناث لزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات
قلنا تغليب الذكور على الاناث وادخالهن في الحكم تبعا للذكور
من عادة اهل اللسان سبب نزول الاية ان النساء شكون
الى رسول الله عليه السلام فقلن ما بالنا لم نذكر في القران وطلبن
التخصيص بالذكر مع عرفانهن الدخول في جميع الذكور واعتقادهن
الوجوب عليهن كما على الرجال فانزل الله هذه الاية ليستطيب قلوبهن
والجواب عن قولهم يلزم الجمع انهم يجعلون المغلوب من افراد
الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة على
اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وان ذكر الجمع بعلامة
التانيث يتناول الاناث خاصة حتى لو قال في السير الكبير محمد اذا
قال المستامن آمنوني على بنيّ وله بنون وبنات ان الامان يتناول
الفريقين ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده
ولو قال على بنيّ وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن
واما الصريح وهو في اللغة الظاهر يسمى القصر صرحا لظهوره وارتفاعه
على سائر الابنية وفي الاصطلاح فما ظهر اي لفظ ظهر المراد به ظهورا

بينا اي تاما احترز به عن الظاهر لان الظهور فيه ليس بتام
لبقاء الاحتمال فقيل لا بد فيه من قيد الاستعمال ليتميز به عن النص
والمفسر لان ظهورهما بالبيان والقرائن لا بكثرة الاستعمال ولكن
لا حاجة الى هذا القيد لدلالة مورد القسمة عليه لان هذا القسم
في بيان وجوه الاستعمال حقيقة كان الصريح او مجازا لان المعتبر فيه
ظهور المراد منه بكثرة الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين
مثال المجاز منه قوله لا آكل من هذه الحنطة كقوله انت حر
وانت طالق مثال للحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة
الرق والنكاح صريحان فيهما ويجوز ان يكون كل واحد منهما مثالا
للحقيقة والمجاز باعتبارين لانهما مجازان لغويان في ازالة الرق
والنكاح لان وضعهما في اللغة ليس لذلك وهما صريحان في
ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان ايضا يؤيد هذا
الدليل ان المص ذكره عقيب الحقيقة والمجاز وحكمه اي حكم الصريح
تعلق الحكم بالكلام اي بنفس الكلام الصريح قيامه مقام معناه
المراد منه يعني لغاية وضوحه وظهوره جعل كانه نفس معناه
الحاصل في الذهن وليس فيه توسط اللفظ حتى يحتمل شيئا آخر حتى
استغنى عن العزيمة اي عن النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك
المعنى او لم يرد كقولك بعت واشتريت فان المقصود حاصل بهما
نوى او لم ينو وكالطلاق والعتاق حتى اذا اضافهما الى المحل فبائي
وجه اضاف يعني بصيغة النداء كقوله يا حر او بصيغة الاخبار كقوله
انت حر او اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او

انت طالق تطلق وتعتق نواه او لم ينو نعم لو اراد في انت طالق رفع
حقيقة القيد صدق ديانة لا قضاء وفي القنية امرأة كتبت انت طالق
ثم قالت لزوجها اقرأ علي فقرأ لا تطلق اقول هذا مشكل لانه
ينافي قوله استغني عن العزيمة واما الكناية فما استتر المراد به اي
بالاستعمال ولا يفهم الا بقرينة يعني الكناية غير معلوم المراد ابتداء
ما لم ينضم اليه قرينة بخلاف الخفي فانه معلوم المراد لكن خفي مراده
بعارض غير الصيغة حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ الضمير كهاء
المغايبة وانا وانت فانها كنايات حقيقة لانها لا تتميز بين اسم
واسم الا بقرينة تنضم اليها فان قلت الفاظ الضمير كنايات بالوضع
لا بالاستعمال وقد شرط قيد الاستعمال في التعريف قلت انها انما وضعت
ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح
باسم زيد مثلا يكني عنه بهو كما يكني عنه بابي فلان لانها كنايات
قبل الاستعمال فلا تكون خارجة عن التعريف فان قلت الضماير
بعد الاستعمال تصير معارف ولهذا قيل الضماير اعرف المعارف
فكيف يكون المراد منها مستترا بالاستعمال قلت حالة الاستعمال مستتر
ايضا لانه يمكن استعماله لعمرو وبكر بعد الاستعمال لزيد وفيه تامل
وحكمها ان لا يجب العمل اي حكم الكناية ان لا يثبت الحكم الشرعي بها
الا بالنية اي بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يثبت الحكم ما
لم يزل ذلك الاستتار او ما يقوم مقامها من دلالة الحال وكنايات
الطلاق كباين وحرام ونحوهما سميت بها اي بالكناية مجازا هذا
جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الالفاظ كنايات والكناية ما

استتر

استتر المراد منه والمراد المستتر ههنا هو الطلاق فيجب ان تقع بها
الرجعي والجواب ان اطلاق لفظ الكناية عليها مجاز لان معانيها
غير مستترة بل ظاهرة على كل احد لكن الابهام فيما يتصل به كالباين
مثلا فانه مبهم في انها باينة عن النكاح او غيره فاستتر المراد لا في
نفسه بل باعتبار ابهام المحل فاستعير لها لفظ الكناية حتى كانت
بوائن فصار الطلاق البائن واقعا بموجب الكلام نفسه من
غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق ولقائل ان يقول
ان اريد ان مفهوماتها اللغوية غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية
لانها باعتبار استتار المراد لا باعتبار المدلول الوضعي وان اريد
ان ما اراد المتكلم بها ظاهرة لا استتار فيه فمم كيف ولا يمكن التوصل
اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل
مبهمة مستترة ولم يفسر والكناية الا بما استتر المراد به سواء كان
ذلك باعتبار المحل او غيره فيكون كناية حقيقة يصدق التعريف
عليها فالحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات عن الطلاق
مجازا لانها شابهت الكنايات عن الطلاق فلا تنافي فاذا زال
الابهام بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجباتها التي هي البينونة
وهذا مبني على تفسير الكناية ولو فسروها بما فسر علماء البيان
لما احتاجوا الى هذا التكلف لان الكناية عند علماء البيان ان
يذكر لفظ ويراد به معناه الحقيقي لا لذاته بل لينتقل الى ملزومه كما
يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ملزومه من طول
القامة ويراد بالباين ههنا معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية

المتكلم الى ملزومه الذى هو البينونة من وصلة النكاح فتطلق
المراءة على صفة البينونة وههنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد
فى الكناية لان عند بعضهم مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقى فى الكناية
كاف ولو سلم انه مراد فلا خفاء فى انه لا يكون مقصودا حتى ان
قولنا طويل النجاد كناية عن طويل القامة فلا يجب ثبوت طول
النجاد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة والنسبة بين الكناية
والمجاز انها اعم منه من وجه لانهما يجتمعان فى المجاز الغير المتعارف
وتوجد الكناية فى محل بدون المجاز كما فى الضماير وكذا العكس
فى المجاز المتعارف الا اعتدى واستبرئى رحمك وانت واحدة
استثناء من قوله سميت بها مجازا يعنى هذه الالفاظ الثلث كنايات
عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها رجعيا والاظهر
انه استثناء من قوله حتى كانت بوائن اما فى اعتدى فلان العد
يحتمل عد الدراهم وعد الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى الاقراء ثبت
به الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضى
سابقة الطلاق تصحيحا للامر والضرورة تندفع باثبات واحد رجعى
فلا حاجة الى اثبات وصف زايد وهو البينونة هذا اذا قال اعتدى
بعد الدخول بها واما اذا قال قبل الدخول بها فلا حاجة للاقتضاء
لانه لا عدة لها فيجعل قوله اعتدى مجازا عن كونى طالقا بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب فان قلت المسبب انما يطلق على السبب
اذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية
فيتحقق اصالته وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد

قلت

قلت الشرط فى اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب
ليتحقق الاصالة من جهته ايضا والاعتداد هنا بطريق الاصالة
مختص بالطلاق لا يوجد فى غيره الا بطريق التبع كالعدة تجب على
ام الولد من غير طلاق لانها لما صارت فراشا اخذت حكم المنكوحة
واخذ زوال الفراش شبها بالطلاق واوجب العدة لانها تثبت
بالشبهة وقد يقال اعتدى من باب الاضمار اى اعتدى لانى
طلقتك ففى المدخول بها يثبت الطلاق ولا يجب العدة واما فى
استبرئى رحمك فلان طلب البراءة يحتمل ان يكون للولد وان
يكون لزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث
المذكورة فى اعتدى آتية ههنا واما قوله انت واحدة يحتمل ان
يكون نعتا للطلقة المحذوفة وان يكون صفة للمرأة فاذا نوى
الطلاق يكون رجعيا فان قلت لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق
ولم تجعلوه بائنة قلت الاصل فى الكلام الصريح وحمل الكلام
على الاصل اولى او لانه اقل مؤنة قال الصدر الشهيد فى الجامع
قال بعض اصحابنا اذا اعرب الواحدة بالرفع لم يقع وان نوى
لانها صفة شخصها وان اعرب بالنصب يقع من غير نية لانها
نعت مصدر محذوف وان لم يعرب يحتاج الى النية وان نوى كان
على الاختلاف يقع عندنا رجعية وعند الشافعى لا يقع شئ وقال
عامة مشايخنا فلا يصح بناء حكم يرجع الى العامة بل واحدة بالنصب
والرفع او السكون يحتمل هذين الوجهين اما بالنصب فيحمل نعتا
للطلقة بان يقال انت طالق طلقة واحدة حذف الموصوف واقيم

الصفة مقامه ويحتمل ايضا صفة للمراة تقديره انت كنت واحدة
في الجمال واما بالرفع فيحتمل ان يكون نعتا للمراة بان يقال انت
واحدة في كثرة المال وان يكون نعتا للطلقة اي انت ذات
طلقة واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف
الموصوف واقيم الصفة مقامه وعلى قول بعض اصحابنا لا يكون
انت واحدة من الكناية والاصل في الكلام الصريح لان
الكلام موضوع للافهام والافادة والصريح هو التام في هذا
المعنى وفي الكناية قصور عن البيان لانها يتوقف في افادة المقصود
على قرينة وظهر هذا التفاوت اي التفاوت بين الصريح والكناية
بحسب الظهور والخفاء فيما يدرء بالشبهات مثل الحدود
والكفارات حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية
لخفائها حتى من قال جامعت فلانة او واقعتها لا يجب عليه حد
القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال نكحتها
او زنيت بها فان قلت اليس انه لو قذف رجلا بالزنا فقال له
رجل اخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل مع انه ليس بصريح قلت
كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في محل يقبله كما قال علي رضي الله عنه
في حق اهل الذمة وماؤهم كدمائنا وهذا المحل غير قابل فيكون
نسبة له الى الزنا بلا احتمال ولو قال صدقت لا يحد لانه يحتمل بالاكثر
ان يراد به صدقت في قذفك بالزنا وان يراد صدقت فيما
مضى فلم تكلمت بهذه الكلمة واما الاستدلال وهو انتقال الذهن
من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا ادرك الدخان انتقل

منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفي
عبارته تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من
اقسام الكتاب لكن لما لم يفد الاقسام بدونه عده منها بعبارة
النص يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة
على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور
والنص قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة
سواء كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما صريحا او كناية
فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ استدلالا بعبارة النص
وانما اطلق النص على ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا
للغالب فان غالب ما ورد منهما نص وهذا هو المراد هنا
لا النص المتقدم وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر فهو العمل
اراد به عمل المجتهد وهو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح بظاهر
ما سيق الكلام له الضمير المجرور راجع الى ما اراد بظاهر الكلام
ان العمل بما سيق الكلام له عمل بشيء ظاهر حتى لا يحتاج الى
مزيد تامل فرق بينه وبين اشارة النص حيث انه عمل بما ليس
بظاهر من وجه والاكفى ان يقال هو العمل بما سيق له الكلام
وفي ذكر الكلام دون النص اشارة الى ان المراد بالنص ليس
ما تقدم ذكره والا كان تعريفه بالكلام تعريفا بالاعم وذلك
غير جائز فان قلت المحذور باق لان الكلام اعم من متن الكتاب
والسنة قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون اعم
فان قلت لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب

لكم من النسا حتى يقال انه استدلال بعبارة النص كما صرحوا به مع
ان الكلام ليس مسوقا لها قلنا الكلام وان لم يكن مسوقا لها الا
ان المسوق له يتوقف عليه والمراد من المسوق له ههنا اعم من
ان يكون مسوقا له بالذات او بالعرض بان يتوقف عليه المسوق
له واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه
اى بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان خرج به الثابت بدلالة
النص لانه ثابت بمعنى فى النظم لغة احترز به عن الاقتضاء
فانه لا يثبت لغة بل انما يدل عليه النص لتوقفه عليه شرعا
فثبوته بالشرع لا باللغة لكنه اى ما ثبت بنظمه غير مقصود ولا
سيق النص له اعلم ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق
باعتبار اللفظ ولا شك ان احدهما كاف فى التعريف الا انه
جمع بينهما توضيحا بمزيد الكشف خرج بهذين القيدين الاستدلال بعبارة
النص وليس بظاهر من كل وجه ليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء
كلام يعنى انه ظاهر من وجه دون وجه ثم ان كان الغموض فيه بحيث
يزول بادنى تأمل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج
الى زيادة فكر يقال هذه اشارة غامضة وانما سمى اشارة النص
لانه لما لم يكن النص مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء
ولا يدرك صريحا بل اشارة كما اذا قصد بالنظر الى شئ تقابله فرآه
ورأى مع غيره يمنة ويسرة باطراف العين من غير قصد فما تقابله
فهو المراد بالنص وما وقع عليه اطراف مبصرة فهو مرئى بطريق
الاشارة تبعا لا قصدا وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له

ذلك ح

اي وعلى الذى ولد له وهو الاب رزقهن اى طعام الوالدات
وكسوتهن اول الاية والوالدات يرضعن اولادهن حولين
كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة قيل المراد من الوالدات
المطلقات وهو الظاهر بدليل الاية وما بعدها فانهما فى ذكر
المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة
وقيل المراد من المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون
الاجرة حيث لا تستوجب المنكوحة الاجرة على ارضاع
ولدها وتستوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب
فضل الطعام والكسوة التى يحتاج اليه فى حالة الارضاع لا اصل
النفقة لان ذلك وجب بالنكاح سيق الكلام لاثبات النفقة
اى لايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب على التقديرين فهو
الثابت بعبارة النص وفيه اى فى ذكر المولود له دون الوالد
اشارة الى ان النسب الى الاباء لان اللام للاختصاص ولا يصير
الولد مختصا من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاصه بالاب
بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام اعجمية بعد الولد قرشيا
واشارة الى ان للاب حق التملك فى مال الولد فيملكه عند
الحاجة بغير عوض والى ان الاب لا يشاركه فى نفقته اى ايجاب الحكم
اى فى اثباته لان كلا منهما يفيد الحكم بظاهره بل انه يجوز
ان يقع بينهما تفاوت فى القطعية لان العبارة قطعية والاشارة
قد تكون غير قطعية الا ان الاول اى العبارة ولم يقل الاولى
باعتبار القسم احق عند التعارض من الاشارة لان الاول منظوم

قطعية و

ولده احد كالاب شاركه احد
فى هذه النسبة وهما سواء
العبارة والاشارة

اشاره ح

مسوق له والثاني غير مسوق له فيكون ارجح لكونه مقصودا
من الكلام مثال التعارض قوله عم في النساء انهن ناقصات
العقل والدين فقيل ما نقصان دينهن قال عليه السلام تقعد
احديهن في قعر بيتها شطر عمرها اي نصفه لا تصوم ولا تصلي سوق
الكلام لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر
يوما كما قاله الشافعي وهو معارض لقوله عم انه قال اقل الحيض
ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فيرجح على الاشارة
وللاشارة عموم كما للعبارة يعني الثابت بالاشارة كالثابت
بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما قابلا
للتخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له
رزقهن قد خص منها اباحة وطي الاب جاريته وان كان اللام
يستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا للاب دخصا به واما
الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة نصب على التميز
من قوله بمعنى النص اي الحكم الذي ثبت بسبب معنى لغوي المراد به
المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير استنباط لا المعنى
الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول
الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من
الضرب لغة لا شرعا فانه اذا قيل اضرب فلانا يفهم لغة ايصال
الالم الذي يفضي اليه لا صورة الضرب وهو استعمال آلة التاديب
في محل صالح للايقاع عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا
حتى لو حلف لا يضرب امرأته فضربها بعد الموت لا يحنث ولو مد شعرها

او خنقها حنث لوجود الايلام فان قلت ان اريد من الضرب معناه
الحقيقي ومعنى المعنى يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز او العمل بعموم المجاز
والاول باطل والثاني يخرجه من الدلالة يجعله من قبيل العبارة
قلت لا نم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه
على الغرض والمقصود فمن حيث ان الحكم ثبت بمعنى في النص ما سميناه
عبارة النص ولا اشارته ومن حيث ان المعنى فهم من النص لغة
سميناه دلالة لا قياسا خرج بقوله بمعنى النص العبارة والاشارة
وبقوله لغة الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء ثابت شرعا والمحذوف
ثابت عقلا لا اجتهادا تاكيد لقوله كالنهي عن التافيف وهو تلفظ
كلمة اف والمستفاد من هذا المعنى اللغوي لغة هو الاستخفاف والاذى
يوقف به اي بذلك النهي وهذه جملة حالية من النهي على حرمة الضرب والشتم
بدون الاجتهاد لان المقصود من الضرب لا بطريق الوضع هو
الايلام ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث
ولو خنقه او مد شعره حيا يحنث لحصول الايلام قال بعض الشارحين
لو قال المص في التمثيل كحرمة الضرب الثابتة بمعنى النهي عن التافيف
المعلوم منه لغة دون اجتهاد كان اولى ليكون مثالا لما ذكره
وهو الثابتة بدلالة النص ويمكن ان يقال ما قاله يؤدي المعنى المقصود
مع الاختصار فكان اولى وفي قوله لا اجتهادا رد لما قاله بعض
الاصوليين من ان دلالة النص قياس جلي لوجود اركان القياس
وهو الاصل كالتافيف والفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذى
وانما سمي قياسا جليا لظهور المعنى الجامع لان اهلية الاجتهاد للقياس

شرط في القياس وليس بشرط في دلالة النص اذ كل من عرف
اللغة عرف حرمة الضرب من حرمة التأفيف وهذا النوع كان ثابتا
قبل شرع القياس ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من
نفاة القياس كذا قالوا ولقائل ان يقول الثابت بدلالة نص
كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين
في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة في الاكل
والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فادعاء
فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له بل المعنى
الموجب يفهم ذاتا وهو من قبيل القياس الا ان القياس لما
لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة ويمكن ان يجاب
عنه بانا سلمنا ان وجوب الكفارة عليهما لا يعرفه كل واحد ابتداء
ولكن اذا سمع حديث الاعرابي الواقع في الجماع في الصوم يعرف
من اول الامر ان وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا
المعنى موجود في الاكل في الصوم والثابت به كالثابت بالاشارة
من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم قطعا الا عند التعارض فان
الاشارة تقدم على الدلالة لان فيها وجود النظم والمعنى اللغوي و
فيتقابل المعنيان ويبقى النظم في الاشارة سالما عن المعارضة فترجحت
مثال تعارضهما ما قاله الشافعي تجب الكفارة في القتل العمد لانها لما
وجبت في القتل الخطاء مع قيام العذر فلان تجب في العمد كان اولى
لكن هذه الدلالة عارضتها اشارة قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة في العمد لان

الجزاء اسم للكامل التام على ما سبق فلو اوجبنا الكفارة لكان
جهنم بعض الجزاء لا كله فرجحنا الاشارة فان قلت المراد جزاء
الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلت القصاص
جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من
كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب بعبارة النص الوارد فيه
ولهذا اي لان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة في كونه
قطعيا مضافا الى النص صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة
النصوص دون القياس لان الثابت بالقياس ثابت
بالرأي وفيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات والثابت
بالدلالة ثابت لغة ولا شبهة فيه اراد به القياس الذي تدرك
علته بالرأي لان الحدود والكفارات شرعت جزاء على الجنايات
ماحية للسيئات ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام
ومعرفة ما يحصل به ازالة الآثام فلا يمكن اثباتها بالقياس
الذي مبناه على الرأي واما اذا كانت العلة منصوصة يكون
ذلك القياس بمنزلة النص وهذا الفرق المذكور مذهب الفحول
الثلثة القاضي ابي زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام
البزدوي ومن تبعهم وقال بعض اصحابنا والشافعي دلالة النص
والقياس سواء وقال صاحب الكشف سمعت عن عمي فخر الدين
المايمرغي وهو اعلى من ان يتكلم بغير تحقيق قال عندهم يثبت
بمثل هذا القياس الحدود والكفارات الخ يظهر فائدة الخلاف
ويكون الخلاف لفظا مثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب الرجم على

غير ماعز ممن زنى في حالة الاحصان فانه روى ان ماعزا وهو
محصن زنى فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه زنى وهو محصن لالانه
ماعز فيثبت الحكم في حق غيره بالدلالة وفيه نظر لان الحكم
في غير ماعز ثابت بعبارة نص اخر وهو ما روى البخاري في صحيحه
عن عمر رضي الله عنه انه عم قال الا وان الرجم حق على من زنى
وقد احصن فلا يحتاج الى هذا التكليف ومثال اثبات الكفارة
على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي الواقع
على امراته وهو صايم فاوجب النبي عم عليه كفارة وذلك لم يكن
لكونه اعرابيا بل لجنايته على صومه الحديث معروف فيجب على غيره
اذا افسد صومه بالاكل والشرب للمشاركة في العلة وهي
الافساد فان قلت لا نم ان الكفارة تعلقت بالافساد ولانه
حاصل في الافطار بالحصاة ولا كفارة فيه قلت انها تعلقت
بالافساد على وجه الكمال ولا كمال في الافساد بالحصاة لانه غير
غذاء وقال الشافعي لا كفارة في الاكل والشرب لانها شرعت في
الوقاع بخلاف القياس لان الرجل المواقع جاء الى رسول الله عم
تايبا والتوبة رافعة للذنب ومع هذا اوجب النبي عليه السلام
عليه الكفارة غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره قلنا لا نم انه
غير معقول المعنى لان الشارع متى عين لرفع هذه الجناية الاعتاق
تعين ولم يكف التوبة وحدها ولئن سلم انه غير معقول ولكن لا
نثبتها بالقياس بل بالدلالة وبينهما فرق والثابت به اى بقسم
دلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له لان العموم من اوصاف

اللفظ كما مر ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت
بمعنى النص اللغوي فلان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير
علة وفي التخصيص ذلك بيانه ان الموجب حرمة التافيف في
موضع النص هو الاذى والشرع جعله علة الحرمة ومتى وجد هذا
الوصف ولا حكم له لم يكن علة الحرمة فكانه قال هو علة وغير علة
وهذا تناقض واما الثابت باقتضاء النص اى بمقتضاه اعلم ان
النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا شك انه تقتضيه فههنا
امور اربعة المقتضي وهو النص والمقتضى وهو ذلك الشرط والاقتضاء
وهو نسبة بينهما وحكم المقتضى وهو المراد من الثابت هنا فما لم يعمل
اى حكم لم يعمل النص في اثباته الا بشرط تقدم عليه اى على النص
فان ذلك اى الشرط هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص او تعليل اشتراط
تقدمه عليه امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله اى لصحة معنى تناوله
النص فصار هذا اى الثابت مضافا الى النص بواسطة المقتضى بالفتح
بمعنى المفعول اذ الحكم ثابت بالمقتضي والمقتضى ثابت بالنص والثابت
بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء فان قلت لم حملت الثابت على الحكم
لا على المقتضى كما حمل عليه بعض الشارحين وصحح قوله بشرط تقدم
على الاضافة والتنوين في تقدم عوض عن المضاف اليه اى
بشرط تقدمه وضميره عايد الى ما وجعل ذلك وهذا اشارتين الى
الثابت وقوله المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل
عن الاضافة والفاء في فان ذلك اشارة الى تعليل تسميته بهذا
الاسم او الى تعليل اشتراط تقدم عليه والفاء في فصار لبيان كونه

نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام واما المقتضى فالشيء الذي
لم يعمل النص اي لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص
قلت لان المقسم الى الاقسام الاربعة الحكم فلو كان الثابت
باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم فلانه لو حملناه
على تعريف الحكم حصل منه تعريف المقتضى وهو شرط تقدم النص
بخلاف العكس فما ذكرناه هو افيد وعلامته اي علامة المقتضى
ان يصح به اي بالمقتضى المذكور يعني يصير مفيدا او موجبا للحكم ولا يلغى
عند ظهوره اي ظهور المقتضى يعني لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله
واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه
اذا قدر مذكورا انقطع عنه ما اضيف الى المذكور وانتقل الى
المقدر كما في قوله تعالى واسئل القرية فان السؤال مضاف الى القرية
فاذا صرح بالاهل كان السؤال واقعا عليه وتغير اعراب القرية
من النصب الى الجر هذا مذهب المتأخرين لانهم لما رأوا في بعض
افراد هذا النوع عموما مثل قوله تعالى طلقي نفسك جعلوا ما يقبل
العموم من باب المحذوف وفرقوا بينهما بذكر علامته لكن هذا الفرق
غير صحيح لان الكلام قد تغير بعد اظهار المقتضى وتغير بعد
اظهار المحذوف اما الاول فكقولك اعتق عبدك عني بالف فان
البيع لو قدر مذكورا يصير اعتق عبدي عني وهو تغير واما الثاني
فكقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق
الحجر فانفجرت والمنصوص تقدر على حاله بعد تصريح المحذوف ولم
يتغير وفرق بعض بان المقتضى شرعي كثبوت المصدر الذي هو

التطليق في قوله انت طالق فانه يقتضي تطليقا ضرورة تصحيح
وصفها بالطلاق والمحذوف لغوي كثبوت المصدر في قوله
طلقي نفسك وهذا الفرق ضعيف لان المصدر في قوله طلقي نفسك
ليس بمقدر ولا محذوف بل معناه افعلي فعل التطليق والكلامان
ينبئان عن معنى واحد الا ان احدهما اوجز فصار المصدر مذكورا
فيه فيصح فيه التعميم ولهذا صحت نية الثلث فيه وفرق بعض
بان المقتضى والمقتضي مراد المتكلم في باب الاقتضاء كما في
قوله اعتق عبدك عني بالف والاعتاق والتمليك مرادان للآمر
في باب الحذف المراد هو المحذوف لا المذكور كما في واسئل القرية
وهذا الفرق ايضا غير صحيح لان المحذوف قد يكون مرادا مع
المذكور كما في قوله فقلنا اضرب بعصاك الحجر والمتقدمون لم
يفرقوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضى هو جعل غير المنطوق منطوقا
لتصحيح المنطوق وانه شامل للمحذوف ومثاله المشهور الامر
بالتحرير للتكفير كقوله اعتق عبدك عني بالف مقتضي خبر مبتداء
محذوف اي وهو مقتضي للملك ولم يذكره اي لم يذكر من امر
بالتحرير الملك فان العتق بالالف لا يصح الا بالبيع والبيع مقتضي
ويثبت به وهو الملك حكم المقتضي فيثبت البيع متقدما على الاعتاق
لانه بمنزلة الشرط لصحته ولما كان شرطا كان تبعا للعتق اذ
الشروط اتباع فيثبت البيع بشروط المقتضي وهو العتق لا بشرط
نفسه اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيما بنية الاقامة من المولى
حتى يسقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار

الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقدورا التسليم حتى صح الامر
باعتاق الآبق ويعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا
مأذونا لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق
ولهذا قال ابو يوسف فيمن قال لغيره اعتق عبدك عني بغير شيء
فاعتقه ان العتق يقع عن الآمر ويثبت الهبة اقتضاء فاستغنت
الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن القبول ولابي حنيفة
ومحمد الفرق بين القبض والقبول حيث سقط احدهما دون
الاخر بالاقتضاء ان المقتضي قول غير مذكور حقيقة جعل كالمذكور
شرعا والقبول ايضا قول اعتبر شرعيا فيكون من جنسه فيصح
ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضي قول والقبض
ليس من جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل لاجله
ما هو اقوى منه فان قلت يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم
عن كفارة يميني فاطعم المأمور حيث جاز ويثبت الملك للآمر بالهبة
وان لم يقبض قلت الفقير يقبض عن الطعام فيمكن ان يجعل
قابضا للآمر ثم لنفسه بخلاف الاعتاق فانه اتلاف للمالية ولا
يتصور القبض في المتالف ومن شرط الاقتضاء ان لا يصح التلفظ
به بل يذكر المقتضي فحسب لانه لو صرح به بان قال المأمور بعته
منك بالف واعتقه لم يخرج عن الامر بل كان مبتداء ووقع العتق
عن نفسه ومعنى قوله اعتق عبدك عني اعتق العبد الذي كان
مملوكا لك ثم صار ملكي بالف عني وبه تبين ان الالف مرتبط
بالتمليك لا بالاعتاق والثابت به اي باقتضاء النص كالثابت

شرعا تصحيحا للكلام الخ فاما القبض فعل حسي فلا يجوز ان يسقط صح

بدلالة النص في كونه مضافا الى النص ومقدما على القياس الا
عند التعارض فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى
اللغوي فلا ضرورة والثابت بالمقتضي ضروري يثبت لتصحيح الكلام
شرعا للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون
الاول اقوى ونظيرهما وجد لتعارض المقتضي والدلالة مثال ولا حاجة
اليه لان ايراد المثال للمبالغة في الايضاح كذا قاله صاحب التحقيق
وقد اورد بعض الشارحين لتعارضهما مثالا فقال اذا باع عبدا من
اخر بالفي درهم وقبضه ولم ينقد الثمن ثم قال البايع للمشتري اعتق
عبدك عني بالف فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد
في حق زيد بن ارقم تفيد فساد شراء ما باعه باقل مما باع قبل نقد الثمن
يوجب ان لا يجوز في غير زيد والاقتضاء يدل على الجواز فترجح
الدلالة على الاقتضاء ولقائل ان يقول لا اسلم المعارضة اذ
من شرطها تساوي الحجتين ولا تساوي بينهما لان المقتضي مع المقتضى
كلام الآمر والدلالة ثابتة بالاثر فاني يتعارضان ولان عدم
الجواز فيما ذكر من الصورة ليس بترجح الدلالة على المقتضي فانهما
لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعت هذا العبد منك بالف درهم
وقال البايع قبلت لا يجوز البيع ايضا لان موجب ذلك عدم الجواز
من غير معارضة نص فلا يكون هذا نظير معارضتهما ولا عموم له اي
للمقتضي عندنا لان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضى ليس
بملفوظ فلا يثبت فيه العموم ولان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا
حاجة الى اثبات صفة العموم فانه قوله الكلت يدل على المصدر والاكل

لايكون بدون الماكول فثبت الماكول ضرورة فيتقدر بقدرها
قيل المقتضى يجوز ان يكون عاما كما في قوله اعتق عبيدك عني
بكذا واجيب بان هذا ليس من عموم المقتضى فيه هو البيع
المضاف الى العبيد والبيع واحد ثابت بقدر ما يصح اعتاقهم
وغير ثابت بالنسبة الى غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب
واشتراط القبول كاباحة اكل الميتة للمضطر فانه يباح له مقدار
ما يندفع به الهلاك وقال الشافعي المقتضى يقبل العموم لانه بمنزلة
النص فيجوز فيه العموم كما في النص قلنا الا انه ليس من كل وجه وانما كان
بمنزلته في تقدمه على القياس ولا يلزم من هذا ان يكون في قبول
العموم مثل النص حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى
طعاما دون طعام لا يصدق ديانة ولا قضاء هذه نتيجة الخلاف
بيننا وبين الشافعي وعنده يصدق بخلاف قوله ان اكلت
طعاما حيث يصح نية التخصيص فيه لان النكرة وقعت في موضع
النفي فعمت فان قلت المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة وهو نكرة
في موضع النفي فيصير عاما قلت المصدر الثابت لغة هو الدال على
الماهية لا على الافراد فالعموم على الافراد دون الماهية بخلاف
لا اكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي فيعم فيجوز تخصيصه
بالنية اعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضى على
قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا مشكل لان افتقار
الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع الا ان يقال المقتضى هو
الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكن يتعذر الفرق بينه

وبين المحذوف لان المقدر في المحذوف ثابت عقلا كما في قوله تعالى
واسئل القرية وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلث
لا يصح هذا عطف على قوله حتى اذا وقال الشافعي يقع ما نوى
من الثلث او الثنتين لان طالقا يدل على طلاق فيحتمل نيته كما
لو صرح به ولو لم يحتمل العموم لما صح ايجاب الثلث ونحوه نقول نعم
ان طالق يدل على المصدر الا ان دلالته على مصدر قايم
بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه لا على مصدر قايم بالواصف
وهنا وصفت المرأة بالطالقية فيدل على طلاق قايم بها لا على
طلاق قايم بالزوج وهو بمعنى التطليق وانما التطليق امر شرعي
ثبت ضرورة اتصاف المرأة بالطلاق لتوقفه شرعا على تطليق
الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة
فان قلت هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح
في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج قلنا دلالته
بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال
فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي
الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل
المتكلم في الحال فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف
قوله طلقي نفسك وانت باين حيث يصح نية الثلث فيهما اتفاقا
على اختلاف التخريج اما عند الشافعي فلكونه قابلا لعموم المقتضى
واما عندنا فلان طلقي مختصر من افعلي فعل التطليق فيكون الطلاق
ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل

وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثلث مجازا لانه فرد اعتباري
وان لم يكن عاما على ما عرفت من ان المصدر الثابت في ضمن
الفعل ليس بعام فان قلت لم لم يجز نية الثلث في المقتضى بهذا
الاعتبار لا باعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى
ليس بملفوظ واما في قوله انت باين فصحت نية الثلث لان
البينونة على نوعين حقيقة وغليظة فاذا نوى الثلث نوى محتمله
لفظه فصحت التنصيص على الشيء باسمه العلم والمراد
به ما يدل على الذات لا على الصفة سواء كان اسم جنس او اسم
علم يدل على الخصوص عند البعض وهو الشافعي والاشعرية
وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة
فيكون الحكم عما عداه منفيا ويقال له مفهوم المخالفة وهو ان يكون
حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق وله شرايط عند القائلين به
وهي ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق في الحكم الثابت
للمنطوق ولا مساواته المنطوق في الحكم حتى لو ظهر اولوية المسكوت
عنه او مساواته له يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص ورد
في المنطوق ولا خرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم
اللاتي في حجوركم فان العادة جرت كون الربائب في حجورهم فحج
لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون للكشف والمدح ونحو ذلك ولا
يكون المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة
في الابل السائمة فقال بناء على السؤال ان في الابل السائمة زكوة
فوضعها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم

السوم كقوله عليه السلام الماء من الماء فهم الانصار عدم وجوب
الاغتسال بالاكسال لعدم الماء معنى الاكسال ان يجامع الرجل امرأته
ولا ينزل المني فهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص لما
فهموا ذلك وعندنا لا يدل عليه والا يلزم الكفر في قوله محمد
رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد ليس برسول الله والقائل
ان يقول رسالة محمد عليه السلام مستلزم لصدقه وصدقه مستلزم
لصحة نبوتهم لانه اخبر بها فيكون الملازمة المذكورة ممنوعة سواء
كان مقرونا بالعدد نحو قوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن
في الحرم فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه او لم يكن وفيه رد
لقول عبد الله الثلجي من اصحابنا فانه قال اذا كان المنصوص معدودا
بالعدد يدل على الحرمة لان في اثبات الحكم في غيره ابطالا للعدد
المنصوص وذا لا يجوز وجوابه ان الحكم في غير المنصوص انما يثبت
بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطالا للعدد المنصوص
وعلى هذا ذاد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر على
قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق لكونهما من الاسقاطات
والنذر كاليمين فان قلت استدل اهل السنة على رؤية الله تعالى بقوله تعالى
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذ الكفار خصوا بالحجب فلا يكون
المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللقب قلت التخصيص بالشيء
لا يدل على نفي ما عداه عندنا وحيث دل انما دل لامر خارج لا من
قبل التخصيص فاستدلالهم بهذه الاية من حيث ان كونهم

محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافه والا لا يكون الحجب
في الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب كذا قاله العلامة
النسفي ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص في الرواية يوجب
نفي الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية وقوله في الكتاب
جاز الوضوء من الجانب الاخر اشارة الى انه يتنجس موضع
الوقوع من هذا القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان
للتخصيص فايدة اذ لم يدرك فايدة اخرى بخلاف كلام
الرسول عليه السلام فانه اوتي جوامع الكلم فلعله فايدة لم
ندركها لان النص لم يتناوله اي ما وراء المنصوص فكيف
يوجب نفيا او اثباتا اي لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات
واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فايدة
فنقول فايدته ان يتأمل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم في
غيره لينال درجة الاجتهاد والاستدلال منهم اي الانصار
بحرف الاستغراق هذا جواب عن كلام الخصم يعني استدلالهم على
انحصار الحكم على الماء بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم
المعهود لا بدلالة التنصيص وقد ورد في بعض الروايات
انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر اتفاقا وعندنا هو كذلك
اي هذا الكلام موجب للاستغراق والانحصار على معنى جميع
الاغتسالات من المني فيما يتعلق بعين الماء اي في الغسل الذي
يتعلق بالمني وقضاء الشهوة اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب
الغسل في وجود الماء لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض

والنفساء فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال لغير
ان الماء يثبت عيانا مرة وطورا يعني مرة اخرى دلالة يعني في صورة
الاكسال الماء موجود تقديرا لان التقاء الختانين لما كان سببا
لنزول الماء دليلا عليه فاقيم مقامه والحكم اذا اضيف الى مسمى
بوصف خاص اي الى موصوف بوصف خاص ببعض افراده بان
يكون في نفسه عاما فقيد بوصف مخصوص ببعض الافراد او علق
بشرط كان دليلا على نفيه اي نفي الحكم عند عدم الوصف او
الشرط عند الشافعي فانه جعل عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط
وعندنا عدمه هو العدم الاصلي الذي قبل التعليق حتى لم يجوز
هذا تفريع لقول الش في نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة
الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله تع
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت
ايمانكم من فتياتكم المؤمنات يعني من يملك زيادة في المال يملك
بها نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فان الله تعالى لما
علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات
اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط والوصف فلا يجوز
نكاح الامة المؤمنة عنده عند وجود طول الحرة لفوات الشرط
ولا بنكاح الامة الكتابية لفوات الوصف وحاصله اي حاصل
ما قاله الشافعي انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم
عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط
قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق في الحال لولا قوله ان دخلت

الدار فلما تعلق الحكم بالدخول كان الدخول شرطا كذا قوله
انت طالق ان دخلت الدار راكبة مثبت للحكم عند الدخول
لولا قوله راكبة فظهر اثر المنع للوصف كما ظهر للشرط واعتبر
الشافعي التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب فان
قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت طالق ولا بجعله معدوما
بعد ما صار موجودا وانما يؤثر في حكمه على معنى انه لولا التعليق
لثبت حكمه في الحال كما ان شرط الخيار اثر في حكم البيع وهو
الملك دون انعقاد السبب فاعتبره بالتعليق الحسي فان
تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو علة السقوط بالاعدام
وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق
بالملك هذا نتيجة ما قاله الشافعي من ان التعليق عامل في منع
الحكم دون السبب مثالهما لو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت
طالق او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق
والعتاق عند التزوج والشراء لان قوله انت طالق سبب
وحكمه متأخر ولا بد للسبب من الملك في المحل واذا لم يوجد لغا
كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وجوز الشافعي
هذا معطوف على قوله ابطل التكفير بالمال في كفارة اليمين بان
اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث لان
فيه
اليمين سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون نفس
وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداؤها
قيد التكفير بالمال لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عنده

لان وجوب ادائه لا يغاير نفس وجوبه فاذا تأخر وجوب
الاداء الى زمان وجود الشرط علم ان الوجوب منتف فلا يجوز
الاداء قبل الوجوب بخلاف المال فانه جاز ان يتصف بالوجوب
ولا يثبت وجوب ادائه كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم
قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول فان قلت هذا ليس
من التعليق بالشرط في شيء قلنا اشار بهذا الى انه جار في السبب
والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط
اولا الجواب عن قياسه على خيار الشرط ان الشرط لم يدخل
هناك على السبب بل دخل على الحكم لان البيع لكونه من الاثباتات
لا يحتمل التعليق بالخطر لان تعليق التمليك بالخطر قمار لانه لا يدري
ان يكون اولا وكان القياس ان لا يجوز البيع بخيار الشرط لكن
جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا لمن لا خبرة له في المعاملات
فجعلنا الشرط داخلا في الحكم دون السبب تقليلا للخطر لانه لو دخل
على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق
فانهما من قبيل الاسقاطات يحتملان التعليق فجعلنا الشرط
داخلا على السبب ليكون التعليق كاملا وعن قياسه على تعليق
القنديل ان التعليق لا يصح في الموجود وانما تعلق شيء معدوم يتصور
وجوده لان تعليق الشيء بالشيء يكون لابتداء وجوده عند وجود
الشرط وهنا القنديل موجود فلا يكون لابتداء وجوده بل يكون
نقلا من مكان الى مكان وفرقه بين المالي والبدني بط فان الاداء
جائز في البدني والمالي جميعا وان تأخر وجوب الاداء كالمسافر

ولا يجب اداؤه

اذا صام في شهر رمضان وفي حقوق العباد الواجب للعبد مال لا فعل ولهذا لو ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء فاما حقوق الله فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة وانما العبادة اسم لفعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضات الله وفي هذا المالي والبدني سواء كذا قاله شمس الائمة وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب وهو قوله انت طالق لا يوجد الا بركنه وهو ان يكون صادرا من الاهل ولا يثبت الا في محله وهو الملك وههنا اي في تعليق الطلاق والعتاق بالملك الشرط حال بينه وبين المحل لان الشرط تصرف من المتكلم يؤثر فيما فيه اختيار المتكلم وهو دون وقوع الطلاق لانه جزئ بعد التعليق ويجعل الشرط مانعا من وصول التعليق الى المحل فبقي غير مضاف اليه فبدون الاتصال الى المحل لا ينعقد سببا فان قلت لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت طالق كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلت لما كان الشرط مرجو الوصول جعل كلاما صحيحا صالحا لان يكون سببا حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى ولقائل ان يقول يشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك لما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امراة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ الى رسول الله عليه السلام فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد ان يثبت نسخه او عدم

صحته اعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي ان عدم الحكم مبتقا على العدم الاصلي لا اثر لعدم الشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا العدم لا يكون حكما شرعيا ولا يجوز تعديته بالقياس عندنا ويجوز عنده وفي ان السبب ينعقد سببا عند الشرط عندنا وعلى هذا فيجعل المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده وعنده ينعقد في الحال فان قلت اذا علق العاقل طلاق امراته بالدخول ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لا تطلق قلت انما لا يصلح تنجيزه لعدم اعتبار كلامه وما قلنا انه تنجيز يكون في كلام صحيح شرعا فيراعى وجود المحل عند وجود الشرط والمطلق وهو ما لم يكن موصوفا بصفة على حدة كرقبة يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين او في حادثة واحدة كما حمل قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة على قوله عليه السلام من الابل السائمة زكوة عند الشافعي لان المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد اولى اعلم انهما اما ان يردا في السبب والشرط او يردا في الحكم وح اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعدد او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين واما الثلثة الباقية فمختلف فيها ففي القسم الاول وهو ورودهما في نفس الحكم

منبع ح

وذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه
وهو مختار المص وفي القسم الاخير وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة
ذهب بعض اصحاب الشافعي الى الحمل فيه ايضا وفي عكسه اتفقت
الحنفية على امتناع الحمل والشافعية على وجوده فان قلت على ما ذكر
من المذاهب يلزم ان يكون في كلام المص تسامح لانه قال وان
كانا في حادثتين وهو ليس على اطلاقه على ما ذكرت بل اذا لم يكن
الحكم متعددا قلت تمثيله بقوله مثل كفارة القتل فانها مقيدة
بالايمان كقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وساير الكفارات ككفارة
الظهار واليمين فان الرقبة فيها غير مقيدة بالايمان قد يشير
الى اتحاد الحكم لان قيد الايمان هذا تعليل من قال يحمل
في الحادثتين بالقياس زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب
النفي عند عدمه اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص
اي في كفارة القتل كما مر من اصله وفي نظيره من الكفارات
لانها جنس واحد من حيث ان الكل تحرير في تكفير مشروع للتبري
والزجر كما جعل تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء تقييدا في التيمم لانهما
نظيران في كونهما طهارة والطعام في اليمين لم يثبت في القتل هذا
اشارة الى سؤال يرد على الشافعي وهو ان الطعام لم لم يثبت في
كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين والكل جنس واحد فاجاب
بقوله لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو عشرة مساكين وهو اي
التنصيص باسم العلم لا يوجب الا الوجود اي وجود الطعام عند وجود
عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التخصيص باسم

العلم ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ويكون وجوده
يوجب الحكم ولا تعرض له للعدم عند العدم واذا لم يثبت العدم
في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محض
الطعام باليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي
الشافعي وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة
وهذا يشير الى انه لا يحمل في حادثتين بالطريق الاولى لامكان
العمل بهما اذا كانا في حادثتين لجواز ان يكون التوسعة مقصودة
في حادثة والتضييق في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان يكونا
في حكمين لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل
في اخر الا ان يكونا في حكم واحد استثناء من قوله لا يحمل المطلق
يعني يحمل المطلق على المقيد عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة
واحدة لان العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة
اليمين ورد فيه فصيام ثلثة ايام وورد فيه نص مقيد وهو قراءة
ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات لان الحكم وهو الصوم
لا يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه فاذا ثبت تقييده بطل
اطلاقه حملا على المقيد وقراءة ابن مسعود رضي الله مشهورة جازت
الزيادة بها على كتاب الله تعالى فان قلت كيف قال المص متضادين
والمتضادان الامران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد
قلت اراد من المتضادين المتقابلين مجازا من قبيل ذكر الخاص
وارادة العام فان قلت كيف قيل انه قراءة ابن مسعود رض وقد
شرط في القرآن التواتر قلت يحتمل انه كان قرانا انساه الله على

فيثبت الوجوب عن العبد الكافر بالنص المطلق
وعن العبد المسلم بالنص المقيد

القلوب نسخ لتلاوته وابقاء حكمه سوى قلب ابن مسعود رضي
وفي صدقة الفطر ورد النصان وهو قوله عليه السلام ادوا عن
كل عبد وحر مسلمين في السبب ولا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز
ان يكون للشيء الواحد اسباب متعددة كالملك فانه يثبت بالبيع
والهبة وغيرهما فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل منهما من غير
حمل فان قلت اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد
فان حكمه يفهم من المطلق فما الفايدة في ايراده قلت الفايدة فيه ان
يكون المقيد دليلا على الاستحباب وللقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي
ان يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل
بهما ممكن وفائدة القيد اظهار كون التتابع مستحبا ولا نم ان القيد
بمعنى الشرط هذا جواب عن الشافعي يعني قوله التقييد بالوصف
بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة قد تكون
علة وقد تكون اتفاقية فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد
المتنازع فيه بمعنى الشرط ولئن كان اي لئن سلمنا ان القيد
بمعنى الشرط فلا نم انه يوجب النفي اي يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط
لان محل النزاع الشرط النحوي وهو ما دخل عليه شيء من الادوات
المخصوصة الدالة على سببية الاول للثاني لا الشرط العرفي وهو ما
يتوقف عليه وجود الشيء سواء كان داخلا او خارجا ولا الشرط على
اصطلاح المتكلمين وهو ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه
ولا مؤثرا وظاهر ان الشرط النحوي لا يلزم ان يكون موقوفا عليه
نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان

يقع الطلاق ولان اعلى درجات الوصف ان يكون علة وهي
اعلى من الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى العلة دون الشرط
ولا تاثير للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط ولان العدم ليس
بحكم شرعي لان الحكم الشرعي ما يكون ثبوته بورود الشرع والعدم
متحقق قبل الشرع فلا يكون حكما شرعيا فلا يمكن تعديته الى
غيره فيقتصر عدم الحكم بعدم القيد على مورد النص في مثل كفارة
القتل ولئن كان اي لئن سلمنا انه يمكن تعديته فلا نم الاستدلال
به وانما يصح الاستدلال به على غيره ان لو صلحت المماثلة بين الاصل
والفرع وليس كذلك اي لا مماثلة بين المقيد والمطلق في السبب
والحكم اما الاول فلان السبب في المقيس عليه هو القتل فان القتل
اعظم الكبائر وليس كذلك اليمين والظهار فان قلت لا نم ان
القتل الخطاء اعظم من الظهار واليمين قلنا الكفارة يجب بالقتل
العمد واليمين الغموس عندك والقتل العمد اعظم منه فلما ثبت
التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطاء واليمين المعقودة وللقائل
ان يقول لا نم ان القتل العمد اعظم من الغموس ولئن سلم فلا نم
من لزوم التفاوت بينهما لزوم التفاوت بين القتل الخطاء واليمين
المعقودة على ان قوله عليه السلام خمس من الكبائر وعد منها القتل
من غير فصل يدل على انه ليس باعظم واما الثاني فلان حكم القتل وجوب
التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم اليمين التخيير
في الاشياء الثلثة مع النقل الى الصوم عند العجز وحكم الظهار
وجوب التحرير والصوم والاطعام ومع وجود الفارق يبطل القياس

واما قيد الاسامة هذا جواب عما يرد نقضا علينا وهو انكم جعلتم
قيد الاسامة نافيا لوجوب الزكوة في غير السائمة وحملتم المطلق
وهو قوله عم في خمس من الابل زكوة على المقيد وهو قوله عم
في خمس من السائمة زكوة والعدالة في قوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم جعلتم نافيا الاطلاق قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فلم يوجب النفي اي نفي الجواز بدون القيد
لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل وهو
قوله عليه السلام ليس في الحوامل والعوامل ولا في البقرة المثيرة
صدقة اي زكوة اوجب نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله عليه السلام
في خمس من الابل شاة والامر بالتثبت اي التوقف في نبأ
الفاسق اي خبره وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي اطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة
فلا تعتمدوا على قوله اوجب نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله تعالى
فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان قلت ان اراد من النسخ
ما هو المصطلح فذلك يقتضي تاخر النسخ وهو غير معلوم وان اراد
غيره فليس بمعهود قلت ان اردت انه غير معلوم لك فمسلم وجهلك
لا يضرنا وان اردت انه غير معلوم مطلقا فممنوع لان علمائنا ذكروا
قاطبة في كتبهم انه منسوخ فدل ذلك انهم عرفوا تاخره او نقول المراد
من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الاخر
فان المطلق والمقيد لما تعارضا ترجح المقيد بالسنة المعروفة وقيل
ان القران في النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب

القران في الحكم لان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لا يقال
زيد منطلق وكم الخليفة في غاية الطول فلا تجب الزكوة على الصبي
لاقترانها بالصلوة في قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة
تحقيقا للمساواة في الحكم لان الواو للعطف وموجبه الاشتراك
وانه يقتضي التسوية واعتبروا اي قاسوا الجملة التامة بالجملة الناقصة
نحو دخلت الدار فانت طالق وزينب فانه يشارك المعطوف
عليه في الخبر والحكم وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب
الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها اي الناقصة
الى ما تتم به وهو الخبر لا لنفس العطف قوله لان تعليل المقدر
تقديره ولا اشكل ما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها
باعتبار الافتقار واذا تم المعطوف بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما
يفتقر اليه نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر
وهذه الجملة وان كانت تامة ابتداعا لكنها ناقصة تعليقا لانه
عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر
شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث الغرض بخلاف قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق طلقت زينب
في الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك في التعليق اذ لو
كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرد بالخبر دل
على ان مراده التنجيز والعام اذا خرج مخرج الجزاء يعني العام اذا
نقل في النص مع سببه يكون جزاء السبب منقول معه كما روي
ان ماعزا زنى فرجم ورسول الله عليه السلام سهى فسجد او مخرج

الجواب كقوله من دعى الى الغداء فقال ان تغديت فعبدى حر
ولم يزد عليه اى على قدر الجواب او لم يستقل بنفسه اى لم يفد
منفردا هذا معطوف على مقدر تقدير الكلام او خرج العام مخرج
الجواب واستقل ذلك الجواب بنفسه او لم يستقل كما اذا قال لاخر
اليس لى عليك الف فقال بلى يخص العام بسببه اتفاقا اما فى
الصورة الاولى فلان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة
تعذر الاثر بلا مؤثر واما فى الثانية فلان كلامه مبنى على كلام
الداعى فكانه قال ان تغديت الغداء الذى دعوتنى اليه فيختص
واما فى الثالثة فلانه لما لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب
صار كبعض الكلام وان زاد اى المتكلم الكلام على قدر الجواب
لا يختص بالسبب و يصير مبتدئا بكسر الدال اى مبتدئا كلاما آخر
غير متعلق بما قبله كما اذا قال فى جواب الداعى الى الغداء ان
تغديت اليوم فعبدى حر فان العام لا يختص بالسبب بل يتناوله
وغيره يعنى اذا تغدى فى ذلك اليوم فى اى وقت كان يحنث ولو
نوى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب لا
يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف حتى لا تلغى الزيادة
وهو ذكر اليوم وفى الغاء كلامه فساد لا يخفى فان قلت فى رعاية
الزيادة الغاء دلالة الحال وهى كون الجواب مختصا بالسؤال
وفى رعاية دلالة الحال الغاء الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة
قلت رعاية المنطوق اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى خلافا
للبعض وهم مالك والشافعى و زفر وعندهم يتقيد بالغداء

المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب ان جعل عاما لا يطابق
السؤال قلنا لا نم وقد زاد النبى عليه السلام حين سئل عن
التوضى بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته اعلم ان اطلاق
المص لفظ العام على الاقسام الاربعة مشكل لان نحو رجم ليس
بعام لكونه نكرة فى سياق الاثبات وكذا نحو بلى وما قيل انه عام
من حيث الاسباب لان قوله فرجم لو لم ينقل سببه لاحتمل انه رجم
لردته او قتل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل ان يكون جوابا
لانواع الكلام فمردود لان دلالته عليها بالاقتضاء ولا عموم
له وح لا يصح تخصيص بعض الاسباب والاشبه فى الجواب
ان يقال انه من باب التغليب لان الاختلاف فى العام والمطلق
لما كان واحدا اطلق لفظ العام تغليبا على ان المطلق عام عند
الخصم او اراد بالعام المعنى الذى يشملها وهو عدم التعيين
مجازا او قيل الكلام المذكور للمدح كقوله تعالى ان الابرار لفى
نعيم او الذم كقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة لا
عموم له وان كان اللفظ عاما فلا يستدل به على وجوب الزكوة
فى الحلى وقالوا القصد فى ذلك المدح او الذم لا العموم وعندنا
هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم وليست دلالته على المدح
او الذم مانعة عن دلالته على العموم اذ لا منافاة بينهما وقيل الجمع
المضاف الى المنسوب الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة فى حق كل فرد
وهذا منقول من زفر فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا لان المضاف
الى جماعة مضاف الى كل واحد منهم كقوله تعالى خذ من اموالهم

صدقة فان الصدقة تؤخذ من اموالهم لكل واحد منهم اذا وجد
شرايطها وعندنا يقتضي مقابلة الاحاد بالاحاد كما قال الله تع
جعلوا اصابعهم في اذانهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه
في اذنه لا في اذان الجماعة حتى اذا قال لامرأته ان ولدتما
ولدين فانتما طالقان فولدت واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يشترط
ولادة كل واحدة منهما ولدين وعند زفر لا تطلقان حتى ولدت
كل منهما ولدين وقيل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده واحدا
كان او غيره لان الامر بالشيء لطلب وجود ذلك الشيء ولا وجود
لذلك مع الاشتغال بضده فيكون الامر بالشيء نهيا عن الاضداد
لوقوع النكرة في موضع النفي فصار كون الامر نهيا عن ضده
من ضرورات حكم وجود المأمور به والنهي عن الشيء يكون
امرا بضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان الامتناع
عن الحركة لا يتأتى الا باتيان السكون فيكون امرا به واذا كان
له اضداد لا يكون امرا بالاضداد لوقوع النكرة في موضع الاثبات
ويمكن ان يجعل امرا بواحد عنها غير عين والامر قد يثبت في
المجهول كما في احد انواع الكفارات وقال بعض اصحاب الشافعية
لا حكم له في ضده وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي
عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة اي مؤكدة
قريبة الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء في الموضعين جعل
غير المنطوق منطوقا لصحة المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق
عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معنى النهي في الضد وكذا يصح

النهي بدون ادراج معنى الامر في الضد ولما كان الثبوت في الضد
ضرورة لا مقصودا سمي اقتضاء تشبيها بالاقتضاء المصطلح في
نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجات النهي وهو الكراهة
واعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلوة حرام يعاقب
عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء مقتضيا كراهة
ضده اجاب عنه المص بقوله وفايدة هذا الاصل وهو ان
الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ان التحريم اذا ثبت في ضد المأمور
به اذا لم يكن مقصودا بالامر لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر
اي المأمور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام فاذا لم يفوته
اي لم يفوت الاشتغال بالمأمور به كان الاشتغال بالضد مكروها
ولا يحرم كالامر بالقيام الى الركعة الثانية ليس بنهي عن القعود
قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم
يفت به المأمور به وهو القيام لكنه يكره القعود لاستلزامه تأخير
الواجب فاذا فات القيام المأمور به يكون القعود حراما فعلى
مذهب الجصاص يجب ان يكون القعود حراما مطلقا سواء اتى بالقيام
بعد القعود او لم يأت فيندفع قول صاحب الميزان لان ترك
الصلوة مفوت للمأمور به فيكون حراما واذا لم يفوته يكون مكروها
والمعاقبة هنا ليس باعتبار فعل العبد الذي هو مكروه بل باعتبار
ترك المأمور به الذي هو حرام فان الشيء قد يكون مكروها باعتبار
ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه اذا ضاق وقت العصر فتهاون المكلف
وعقد صلوة اخرى ففعل هذه الصلوة اعلم ان الامر اما مطلق

عن الوقت او مقيد به وهو اما مضيق او موسع وللمضيق
يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في اخر الوقت والموسع لا يحرم
ضده بالاتفاق كالصلوة في اول وقتها لكن التحريم في المضيق
ليس بمضاف الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى التفويت
لان الامر لما لم يكن مقصودا به فلا يفيد بخلاف التفويت لانه
لكونه مخالفا للشرع حرام فيصح اثبات التحريم به وبهذا تبين الفرق
بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه يجعل التحريم مضافا الى
التفويت فما لم يكن تفويتا لا يفيد وانما يقتضي الكراهة والجصاص
جعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر المطلق
فلما كان على الفور عند الجصاص جعل ضده منهيا لان الاشتغال
بالضد يفوت المأمور به لا محالة وعندنا لما كان على التراخي لم
يجعل كذلك ولهذا اي لان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم
لما نهي عن لبس المخيط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء
والقميص ولا السراويل الحديث كان من السنة لبس الازار
والرداء لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مأمورا بلبس غير المخيط
فيثبت به سنية لبسهما لانهما ادنى ما يقع به الكفارة عن لبس المخيط
فان قلت السنة لا يثبت الا بالنقل لا ببيان كون الشيء ادنى
قلت ليس المراد من كون الضد سنة ان يكون قولا او فعلا مرويا
عن النبي عليه السلام بل المراد به ان يفعل بلا ترك كالسنة المؤكدة
نظرا الى كونه ضد المنهي عنه ومحصلا للمط ولهذا اي لانه الامر
بالشيء يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا للاخر قال ابو يوسف

يكن موضوعا له لا ح

ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه اي السجود
على مكان نجس غير مقصود بالنهي لان المنهي عنه ثابت بالامر
بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى فاسجدوا والمراد منه
السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا معنى قوله انما المأمور به
فعل السجود على مكان طاهر والسجود على مكان نجس لا يوجب
فوات المأمور به فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فيكون
مكروها لا مفسدا وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له
اي للنجس لانه اذا سجد على النجس صار ما كان صفة لوجهه فيكون
بمنزلة الحامل والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع اجزاء
الصلوة بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر اي للصلوة فيصير
ضده مفوتا للفرض كما في الصوم اي كما ان الكف عن قضاء الشهوة
فرض في الصوم والصوم يفوت بالاكل في جزء من وقته فكذلك
الكف عن حمل النجاسة فيصير فانيا بالسجدة على مكان نجس فيفسد
صلوته المشروعات على نوعين المشروع ما جعله الله
شريعة لعباده اي طريقة يسلكونها عزيمة بالجر بدل الكل من الكل
وبالرفع خبر مبتدا محذوف وهو اسم لما هو اصل منها اي من
المشروعات المراد به ما يثبت به ابتداء باثبات الشارع حقا له
غير متعلق بالعوارض هذا بيان لاصالتها لانه قيد ويدخل
في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك
كالمحرمات اعلم ان انحصارها على نوعين مذهب فخر الاسلام
وتابعه المص ومن الاصوليين من لم يجعلها منحصرة فيهما وقالوا

العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات والرخصة ما وسع
على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج الندب والكراهة
عن العزيمة من غير دخولهما في الرخصة وهي اي العزيمة اربعة
انواع وجه الحصر ان العزيمة لا تخلوا من ان يكفر جاحده اولا والاول
هو الفرض والثاني لا يخلوا من ان يعاقب بتركه اولا والاول
هو الواجب والثاني لا يخلوا من ان يستحق تاركه الملامة اولا
والاول هو السنة والثاني النفل فان قلت يخرج عن هذا
الحصر الحرام والمكروه المباح قلت الحرام داخل في الفرض او في
الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض كشرب
الخمر او ظني فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه داخل
تحت السنة لان تركه سنة والمباح داخل في النفل فريضة وهي
ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه
لا يحتمل التغير الى زيادة ونقصان يثبت بدليل لا شبهة فيه اي
دليل قطعي ما بمعنى شيء والجملتان صفتان ولما هذا التعريف ليس
بمانع لشموله بعض المباحات والنوافل الثابتين بدليل لا شبهة
فيه كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فاذا قضيت الصلوة
فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا والمختار في تعريفه انه الحكم الذي
يثبت بدليل قطعي استحق تاركه تركا كليا بلا عذر العقاب كالايمان
والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه
اي حكم الفرض اللزوم علما اي حصول العلم القطعي بثبوته وتصديقا
بالقلب اي يجب اعتقاد حقيته وهذا ليس بتفسير لقوله علما اذ يحصل

التصديق بنفس العلم وعملا بالبدن اي يجب عمله بالبدن حتى
يكفر بسكون الكاف اي ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعاه
كافرا جاحده ويفسق تاركه بلا عذر احترز به عن الاكراه الا ان
يكون تاركا على وجه الاستخفاف فحينئذ يكفر لان الاستخفاف بالشرع
كفر وواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر
والاضحية وتعيين الفاتحة فان كلا منها يثبت بخبر الواحد وحكمه
اللزوم عملا اي يجب اقامته كاقامة الفرض لا علما على اليقين
اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه
اذا استخف باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا واما متاولا
فلا يعني اذا تركه لمعنى ادى اجتهاده اليه بان قال هذا الخبر
غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب لا يفسق تاركه
لان التاويل من سيرة السلف والمص لم يتعرض لما اذا تركه
تهاونا بلا استخفاف ولا تاويل ذكر في الكشف الصحيح انه
يفسق تاركه لا مستخفا ولا متاولا لان الادلة القطعية دلت
على وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت الواجب كما يثبت بخبر
الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب المأول فما وجه تخصيصه بخبر
الواحد قلت هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات يثبت
به جعل الشافعي الفرض والواجب مترادفين لان الفرض لغة
هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا جوابه معلوم مما ذكرنا
وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب المكلف باقامتها
من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب عن النفل

وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب اهمل المص هذه القيود اعتمادا على فهمها مما ذكر في حكمها وهو قوله وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب الا ان السنة هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء يعني لكن لفظ السنة عند الاطلاق قد يقع على سنة رسول الله عليه السلام وغيره من الصحابة لانهم اعلام في الدين وطريقتهم يكون طريقة مسلوكة في الدين وقد قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي عليه السلام لانه هو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته وما ذكروا من الحديث لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز اطلاقها مع التقييد وكلامنا في لفظ السنة مطلقا رجح صاحب الميزان هذا القول وهي اي السنة نوعان سنة الهدى وهي التي اخذها لتكميل الدين وتاركها يستوجب اساءة وهو اللوم والعتاب او سمى جزاء الاساءة اساءة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة كالجماعة والاذان والاقامة حتى قال محمد اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما وان ابوا يقاتلون بالسلاح لان ترك ما هو من اعلام الدين استخفافا بالدين وزوائد اي النوع الثاني من السنن الزوائد وهي التي اخذها حسن اي شرعها وتاركها لا يستوجب اساءة وكراهية كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده وتطويل الركوع والسجود ونحوها ونفل وهو ما

يثاب المرء على فعله من غير ايجاب ولا يعاقب على تركه وههنا كلام من وجهين احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل اولا ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لا علينا وبالقيد الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي عليه السلام وسبيلها الاحياء فكان حقا علينا فعوتبنا على تركها ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يذم على تركه وثانيهما كما ينبغي ان يقول ولا يعاقب بالتاء او يقول ولا يذم على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم ونفي العتاب والزايد على الركعتين للمسافر نفل لهذا اي لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل واذا ادّاه يقع فرضا قلت المراد من الترك الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا فان قلت الزيادة على الايات الثلثة في القراءة في الصلوة يقع فرضا مع ان حد النفل صادق عليه قلت لانها قبل التحقق يقع فرضا بل هي نفل ولكنها ينقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت الامر وهو قوله تعالى فاقرؤا كانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم اللزوم وجب ان يبقى كذلك فلا يلزم بالشروع وحل له تركه لان حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع ولو انه صار مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب وقلنا ان ما اداه

وجب صيانته وحفظه من الابطال لان العمل صار حقا لله تعالى
وبهذه الوجوه كان مثابا عليه ولا سبيل اليه اى الى حفظه الا
بالزام الباقي فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير ولان
المؤدى لو نظر اليه يلزم الباقى ولو نظر الى غير المؤدى لا يلزم
لانه نفل كما قال الشافعي فرجح المؤدى لانه موجود والباقى معدوم
فان قلت ان كان المؤدى عبادة فلا حاجة الى الزام الباقى
وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا لله تعالى ومسلما اليه قلت
انه عبادة لما تقدم ولئلا يلزم تركب الشئ من منافيه وانما الزم
الباقى لكونه شرطا لبقائه عبادة لا لكونه عبادة وقال الله تعالى
لا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله بالزام الباقى لان المؤدى فعل
من الصلوة على معنى انه يعتبر مع غيره صلوة فيكون عبادة
من هذا الوجه ولكن باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون
الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده
ضرورة الاتحاد وجعل لكل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة
ووجود الباقى شرطا لبقائه عبادة فان قلت الامتناع عن اداء
الباقى لا يكون ابطالا له لان الابطال فيما مضى من الافعال
لانه عرض فكما وجد انقضى فلا يتصور فيه التغير بعد الانعدام
ولكنه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا الى فعله
كمن صلى الظهر لا تحل له ابطالها بل تحل له اقامة الجمعة وبطلان
الظهر يكون ضمنيا فلا يغير قلت الامتناع عنه ابطال لانه
لما اتى بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة وابطال الظهر المؤداة

لكن لابد ان يكون جزء الصلوة صح

غير منتهى عنه لانه ابطله ليؤدى احسن منه كهادم المسجد ليبنى
احسن منه والاعمال المتقدمة اعطى لها حكم الظواهر ولهذا
يبطلها الردة بالاجماع وهو اى الشروع في النفل كالنذر في كونه
موجبا للمعنى في غيره اذ الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان
كل واحد منهما صار لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور
فلانه صار لله تعالى تسمية لا فعلا وما وقع لله تعالى فعلا اقوى
مما صار له تسمية لان ما صار له فعلا صار موجودا مسلما الى
صاحب الحق وما صار له تعالى تسمية لم يوجد بعد لان ايجابه
بمنزلة الوعد ثم لما وجب لصيانته اى لصيانة المنذور ابتداء
الفعل الذى هو اقوى الامرين في الايجاب فلان يجب لصيانة
ابتداء الفعل وهو المشروع فيه الذى هو اقوى الامرين في
الصيرورة لله بقاؤه اى بقاء الفعل الذى هو ادنى الامرين
اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حتى اشترط الشهود في
ابتداء النكاح دون بقائه ورخصة وهى اربعة انواع عرف
ذلك بالاستقراء او نقول اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون
بطريق الحقيقة او المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون له صفة
الاولوية في اسم الرخصة او لا فانقسم على اربعة بالضرورة نوعان
من الحقيقة احدهما احق من الآخر يجوز ان يكون احق افعل
التفضيل من حق الشئ اذا ثبت اى احدهما في كونه حقيقة
اقوى من الآخر كذا قاله شارح ولقائل ان يقول كون الشئ
حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى والاولى ان

يجعل من حق ولك ان تفعل كذا اى انت خليق به يعني اطلاق
اسم الرخصة على احدهما انسب من الآخر والتسمية توصف
بالمناسبة وانما كان انسب لان الرخصة بمقابلة العزيمة فمهما كانت
العزيمة اقوى كان الرخصة اقوى ونوعان من المجاز احدهما
اتم من الآخر اى اكمل فى كونه مجازا فان قلت التقسيم اما تقسيم
الكلى الى جزئياته او الكل الى اجزائه وظاهر ان هذا التقسيم ليس
من القسم الثاني ولا من القسم الاول ايضا لان شرط الكلى
صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست كذلك لانها صادقة
على القسمين الآخرين مجازا قلنا المقسم ما يطلق عليه اسم
الرخصة واما احق نوعي الحقيقة فما استبيح كان المناسب ان تعرف
اولا ثم تقسم ولكن جمعها فى تعريف واحد غير ممكن لانها بين
مجاز وحقيقة المراد من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح
فى سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا مع قيام المحرم اى السبب
المحرم احترز به عن مثل الصيام فى الظهار عند فقد الرقبة
فانه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا مع محرمه ويكون فى
الرخصة من القسم الرابع وقيام حكمه وهو الحرمة فلا يلزم
من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت
عن مرتكبها لا يصير مباحا مع عدم المؤاخذة عليها ولما كانت
الحرمة مع سببها قائمين فى هذا القسم كانت الرخصة اكمل كالمكره
اى مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه
على اجراء كلمة الكفر فانه رخص له الاجراء على اللسان وقلبه

مطمئن بالايمان لان حقه فى نفسه يفوت عند الامتناع صورة
ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح
وفى الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان الركن
الاصلى وهو التصديق قائم وافطاره فى رمضان يعني اذا اكره الصائم
على الافطار يباح له الافطار لانه اذا امتنع فقتل يفوت حقه
صورة ومعنى واذا اقدم على الفطر يفوت حق الله صورة لا معنى
لانه يفوت الى بدل وهو القضاء فكان له رخصة فى الفطر لرجحان
حقه واتلافه مال الغير اى اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص
له ذلك لرجحان حقه فى نفسه وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره
بالضمان وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وترك عطف
على المكره فى قوله كالمكره وقوله الامر مفعول للترك يعني اذا
خاف التلف على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف والنهى
عن المنكر لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك
يفوت حق الله صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق
وجنايته على الاحرام اى وجناية المكره المحرم على احرامه وتناول
المضطر مال الغير اى وكتناول الشخص المضطر بان اصابته مخمصة
حيث ترخص له تناول طعام الغير بالضمان لما مر من ان حقه
فايت صورة ومعنى اذا لم يتناول وحق الغير فايت صورة
وحكمه اى حكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى لبقاء
المحرم والحرمة جميعا حتى لو صبر يعني لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو
الرخصة وقتل كان شهيدا اى مثابا بثواب الشهداء لكونه باذ

لانفسه لاقامة حق الله ذكر محمد في مسئلة اتلاف مال الغير لدايه
عن اطاعة المكره وقتل بما كان ماجورا ان شاء الله انما استثنى
لانه لم يجد فيها نصا بل قاله بالقياس على الاكراه على الافطار
وليس هذا كالاكراه على الافطار لان الامتناع من الاتلاف
ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين ولقائل ان يقول فيه احتراز
عن هتك حرمة من محارم الله تعالى فيكون فيه اعزاز الدين
لا محالة فالحق ان الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس لا لكونها
ليست كالاكراه من كل وجه لان ذلك ليس بلازم في القياس
كما لا يخفى والثاني ان النوع الثاني من انواع الرخصة ما استبيح مع
قيام السبب اي السبب المحرم الموجب لحكمه لكن الحكم التراخي عنه
اي عن السبب الى زوال العذر فمن حيث ان السبب قايم كانت
الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخي غير ثابت في الحال
كان هذا القسم دون القسم الاول كاملا فاي كافطار
المسافر مع قيام السبب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
وحكمه وهو وجوب اداء الصوم تراخي الى ادراك عدة من ايام
آخر وحكمه اي وحكم هذا النوع ان الاخذ بالعزيمة اي العمل بها اولى
لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل
من الافطار عندنا خلافا للشافعي وتردد في الرخصة باطر دليل
ثان على اولوية العزيمة اي في معنى اليسر من حيث انه لم يتعين
كونه في الفطر لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى
العسر وهو انه ينفرد بالصوم في القضاء ويأكل ساير الناس

فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه لان صوم المسافر وان
كان عسيرا لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه يسر من حيث
شركته ساير الناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت
واذا تحققت المعارضة بينهما ترجح جانب اداء الصوم لكونه
عاملا لله تعالى والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى
الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني
اذا اضعفه الصوم كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان اثما
لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل
المقصود بالصوم وهو الارتياض بخدمة المولى واما اتم نوعي
المجاز فهو ما وضع عنا اي الذي سقط عنا ولم يشرع في حقنا
من الاصر وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء
الخاطئة وعدم جواز صلوتهم في غير المسجد وعدم التطهر بغير الماء
وحرمة اكل الصايم بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب
وكون الزكوة ربع مالهم وكتابة ذنب الليل على الباب بالصبح
والاغلال وهي المواثيق اللازمة لزوم الغل كما روي ان بني
اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى
اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة
واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت
عن هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام فسمي ذلك اي ما حط
عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا
لان الاصل وهو العزيمة وهي الاصر والاغلال لم يبق مشروعا اي

لم يجب علينا وسقط عنا تخفيفا بالنظر الى غيرنا النوع الرابع من انواع
الرخصة ما سقط عن العباد باخراج سببه من ان يكون موجبا
للحكم في محل الرخصة مع كونه اي كون ذلك الساقط مشروعا في
الجملة اي في بعض الاوقات فمن حيث انه سقط في محل الرخصة
كان القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلة عزيمة ومن
حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة
ولكن جهة المجاز غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه
الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى كقصر الصلوة
في السفر هذا مثال ولكنه غير مناسب لان القصر في السفر ليس مما
سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة وكان المناسب ان يقول
كاتمام الصلوة في السفر لان الاتمام سقط عن العباد لا القصر ويمكن
ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط ما سقط لان ترك
ما اسقطه الشرع هو الشبيه بالرخصة المسمى بها مجازا لانه هو المستباح
لا نفس ما سقط وقوله كالقصر مثال لترك ما سقط اعلم ان قصر
الصلوة في السفر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رخصة
حقيقة والعزيمة هي الاربع لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس
عليكم جناح ان تقصروا وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ما روي
انه عليه السلام قال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
هذه اشارة الى الصلوة المقصورة والتصدق مما لا يحتمل التمليك
اسقاط محض فيتم بغير قبول ولهذا لو قال ولي القصاص لمن عليه
القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من غير قبول والجواب

عنه ان نفي المحتاج عنهم لتطييب انفسهم لانهم كانوا في مظنة
ان يخطروا ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر وسقوط حرمة الخمر
والميتة في حق المضطر والمكره بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم
عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد
اباحة كانه قال انها محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار
فان قلت يشكل هذا بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
فانه استثني من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة قلت انه استثناء من
الغضب اذ التقدير من يكفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله
الا من اكره فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر
يكون شهيدا وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابي يوسف والشافعي
لا يسقط ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تعالى
فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق
المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذة عليه وفائدة
الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا ياكل حراما فشرب خمرا حال الاضطرار
فعندهم يحنث وعندنا لا يحنث والجواب عنهم ان اطلاق اسم
المغفرة مع الاباحة باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول ويكون
بالاجتهاد وعسى يقع التناول زايدا على قدر الحاجة لان من
ابتلي بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية قدر الحاجة وسقوط غسل الرجل
في مدة المسح لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم
واذا لم يحل الحدث لا يجب الغسل والمسح شرع للتيسير ابتداء لان الواجب
من غسل الرجل يتادى به ولهذا اشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت

اللبس ولو كان الغسل يتأدى بالمسح لما شرط ذلك
الامر والنهي باقسامهما من الامر الموقت والمطلق وكونه واجبا موسعا
او مضيقا وغير ذلك والنهي عن الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا
لعينه او لغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام المراد بها الامور المحكوم
بها وهي العبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم
به ويمكن ان يقال الحكم صار علما للمحكوم به عرفا المشروعة ولها اي
الاحكام اسباب والمراد بها العلل الشرعية مجازا لا الاسباب الحقيقية
التي لا يضاف اليها وجود الاحكام تضاف اليها اي الاحكام لى
الاسباب من حدوث العالم بيان للاسباب والوقت وملك
المال ع ايام شهر رمضان والرأس الذي يمونه ويلي عليه والبيت
والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق
بقاء المقدور بالتعاطي الى هنا اشارة الى الاسباب للايمان
هذا شروع الى عد المسببات الى قوله بالمعاملات على طريقة اللف
والنشر يعني سبب وجوب الايمان بالله حدوث العالم لانه يدل
على الصنعة وهي تدل على الصانع كما قال عمر رض البعرة تدل على
البعير واثار المشي يدل على المسير وهذا الهيكل العلوي والمركز
السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير والصلوة هذا متعلق
بقوله والوقت يعني سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى
في حقنا الوقت ولهذا يضاف الصلوة اليه ويقال صلوة الفجر
ونحوها والزكوة يعني سبب وجوب الزكوة ملك المال ع هو النصاب
المغني النامي الزائد عن قدر الحاجة والصوم يعني سبب وجوب الصوم

شهر رمضان بدليل الاضافة اليه وتكرره بتكرره الا ان الله تع
لما اخرج الليل عن محلية الصوم بقوله تعالى فالآن باشروهن
وكلوا واشربوا بقي الايام محالا للصوم وصدقة الفطر اي سبب وجوبها
على المسلم الرأس الذي يمونه اي يقوم بكفايته ويلي عليه واضافتها
الى الفطر مجاز لانه شرطه والحج يعني سبب وجوب الحج البيت بدليل
اضافته اليه والعشر يعني سبب وجوب العشر الارض بالخارج تحقيقا
اي الارض التي فيها شيء من الزرع حقيقة حتى لا يجب اذا
اصطلم الزرع آفة ولهذا يضاف اليه يقال عشر الارض ويتكرر
الوجوب بتكرر النماء والخراج اي سبب وجوب الخراج الارض النامية
بالنماء التقديري بالتمكن من الزراعة وعدم زرعها والطهارة اي
سبب وجوب الطهارة الصلوة حتى يقال طهارة الصلوة غير انها
لا تجب الا على المحدث والمعاملات اي سبب مشروعية المعاملات
تعلق البقاء المقدور اي سببها توقف بقاء العالم المقدر بتقدير الله تعالى
الى يوم القيمة على تعاطي الناس بعضهم لبعض الاشياء التي يحتاجون
اليها لان بقاء العالم ببقاء الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل بالازدواج
وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات واسباب العقوبات والحدود
قيل هذا عطف للبيان لان العقوبات هي الحدود ولكن الاولى
ان يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لان العقوبات
اعم من الحدود فان القصاص والتعزير وغيرهما عقوبات وليس
بحدود والكفارات ما نسبة العقوبات والكفارات اليه من قتل العمد
بيان لما وهو سبب للقصاص وزنا اي سبب الرجم زنا المحصن وسبب جلد

الآية زنا غير المحض وسرقة اي سبب قطع اليد السرقة وامر داير
بين الحظر والاباحة اي يكون مباحا من وجه محظورا من وجه آخر
يعني الكفارات دائرة بين العبادة والعقوبة اما معنى العبادة فلانها
تؤدى بالصوم ويشترط نيتها وفرض اداؤها الى من وجبت عليه
واما معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب
المحظور فوجب ان يكون سببها دايرا بين الحظر والاباحة ليكون
معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة
الحظر كالقتل خطاء فانه من حيث الصورة رمى الى صيد وهو مباح
وباعتبار ترك التثبت وهو محظور لانه اصاب آدميا والافطار عمدا
في رمضان ثم انه مباح من حيث انه يلاقي ما هو مملوك ومحظور
من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة وانما يعرف
السبب بنسبة الحكم اي باضافة الحكم الى السبب وتعلقه به اي تعلق
الحكم بالسبب لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون اي
الشيء المضاف اليه سببا له اي للمضاف وحادثا به كما يقال كسب
فلان لان الاضافة للتمييز وهو يحصل باخص الاشياء بالحكم
وهو سببه وانما يضاف الى الشرط مجازا لان اتصال الحكم بالسبب
اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال مجاورة فلا شك ان اتصاله
بالسبب يكون حقيقيا واتصاله بالشرط يكون مجازا كصدقة الفطر وحجة
الاسلام سبب الاول الرأس وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام
شرطان للوجوب هذا الذي ذكره من بيان الاسباب طريقة المتأخرين
واما المتقدمون من مشايخنا قالوا سبب وجوب العبادة نعم الله تعالى

علينا شكر الهها فالايمان وجب شكر النعمة الوجود في النطق وكمال
العقل والصلوة وجبت شكر النعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب
شكر النعمة اقتضاء الشهوات والزكوة وجبت شكر النعمة المال والحج
وجب شكر النعمة البيت لما فرغ عن بيان
اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة لانها تالية وهي
تطلق على قول الرسول وفعله وسكوته عند امر يعاينه وطريقة
الصحابة والحديث والخبر مختصان بالقول فلهذا قال اقسام السنة
ولم يقل اقسام الحديث الاقسام التي سبق ذكرها من الخاص والعام
وغيرهما الى قوله واما الثابت باقتضاء النص ثابتة في السنة وهذا
الباب لبيان ما يختص به السنن هذا جواب عن سؤال مقدر
وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة في السنن فلا
حاجة الى اعادتها فلم ذكرت السنة في باب على حدة فاجاب
بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام
خاصة للسنن وذلك اي ما يختص به السنن وعقد الباب لبيانه
اربعة اقسام عرف ذلك بالاستقراء الاول في كيفية الاتصال
بنا من رسول الله عم وهو اي وذلك الاتصال اما ان يكون كاملا
بلا شبهة كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم
تواطئهم على الكذب وهذا شرط متفق عليه وكون عددهم غير محصى شرط
عند قوم والجمهور على انه ليس بشرط فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة
يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصيين ويدوم هذا الحد في الاتصال
في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه الجصاص لان

المشهور عنده من المتواتر فيكون آخره كاوله واوله كآخره
واوسطه كطرفيه يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستويين
في الكثرة وههنا شرط آخر وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا وعلما
يستند الى الحس لا الى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن
حدوث العالم لا يكون متواترا وشرط فخر الاسلام العدالة والاسلام
لكون الفسق والكفر مظنة الكذب وعند العامة ليس بشرط لان
اهل قسطنطنية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا
كفارا اعلم ان المص عرف المتواتر بما هو شرط في المخبرين وهو
تسامح ولعله انما رضي بذلك لان غرضه تمييزه وهذا المقدار كاف
في ذلك عرفه المحققون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه قوله
بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة عن الخبر كشق
الجيوب والتفجع في الخبر بموت والده فان قلت ان العدول
الى لفظة السنة انما كان ليشمل الافعال فحينئذ لا يصح اثبات
الاقسام الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد من السنة في قوله ما
يختص به السنن الحديث بطريق ذكر الكل وارادة الجزء كنقل
والصلوة الخمس وما قاله بعض الشراح لو قال كالقران لكان اولى
لانه تمثيل للمتواتر والمتواتر هو القران لا نقله فضعيف لان اتصاف
القران بالمتواتر بواسطة تواتر نقله فانه يوجب علم اليقين كالعيان
اي كما يوجبه الحس وقال قوم من المعتزلة انه يوجب علما طمانينة
يعني علما يرجح جانب الصدق وتطمئن اليه القلوب ولكن لا ينفي توهم
الكذب وهذا القول بط لان الانبياء ومعجزاتهم لا تثبت الا بالتواتر

فح لا يثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر علما ضروريا قال فخر الدين الرازي
في هذه المسئلة اعتراضات واجوبة بتدقيقات ومن البين لكل عاقل
ان علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلام اظهر من علمه بصحة تلك
الاستدلالات والتمسك بالدليل الظني مع وجود الدليل القطعي
غير جائز فتبين ان حصول العلم به ضروري والتشكيكات في الضروريات
باطلة اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء الى مرادفه
كما فعلوا مثل ذلك في العطف او يكون اتصالا فيه شبهة
صورة اي من حيث الخارج لا من حيث الاعتقاد كالمشهور وهو
اي ذلك الخبر المشهور ما كان من الاحاد في الاصل اي في القرن
الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطئهم
على الكذب وهم اي ذلك القوم القرن الثاني ومن بعدهم يعني
القرن الثالث والاعتبار والاشتهار يكون في القرن الثاني
والثالث لا القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت
في هذه القرون ولا يسمى مشهورة وانه يوجب علم الطمانينة وانه
دون المتواتر فوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تع
وقال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه يفيد علم اليقين حتى يكفر
جاحده عندهم لان الامة لما تلقته بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم
في الدين كان كالمتواتر والصحيح انه يضلل جاحده ولا يكفر لان المتواتر
بخروج رواته عن العد ابتداء وانتهاء صار بمنزلة المسموع
من رسول الله عليه السلام وتكذيب الرسول كفر بخلاف المشهور
لان تكذيبه تخطئة جماعة العلماء وهي ليست بكفر او يكون اتصالا

فيه شبهة صورة ومعنى اما الصورة فلان اتصاله بالرسول لم
لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول كخبر الواحد وهو
كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه اي في خبر
الواحد بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وانما خصص
الواحد والاثنين بالذكر مع ان ما بعده كان مغنيا عنه ردا لقول
من فرق وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد لما روى ان النبي م
لم يعمل بخبر ذي اليدين وحده حتى سال ابابكر وعمر رضي فقالا
مثل قول ذي اليدين فقبل واجيب بان خبر ذي اليدين خبر واحد
فيما عم به البلوى وغيره من الصحابة كان اولى بالتذكير للنبي م
وظن النبي عليه السلام انه غالط وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل
وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى ولولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة
الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم والثلثة فرقة والطائفة
منها اما واحد او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد او الاثنين
واذا اوجب ههنا وجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل والسنة وهي
ما روى ان النبي عليه السلام قبل خبر بريرة في الصدقة فقال
لنا هذه هدية ولها صدقة وبعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية
الكلبي الى قيصر بكتابه يدعو الى الاسلام ولو لم يكن خبر الواحد
موجبا للعمل لما بعثهم فان قلت هذا الذي رويت في تثبيت قبول
اخبار الاحاد من اخبار الاحاد فكيف جعلته اصلا في الاحتجاج

به على خصمك قلت ظهر ما رويته في الامة وتلقوه بالقبول فجاز
الاحتجاج به في تثبيت قبول خبر الواحد والاجماع وهو ان الصحابة
عملوا بالاحاد وحاجوا بها منها ما احتج ابوبكر رضي على الانصار
بقوله عليه السلام الائمة من قريش فقبلوه من غير انكار وعلى
هذا جرت سنة التابعين واجمعوا على قبول خبر الواحد في امور
الدين مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والمعقول وهو
ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت
الاحكام وقيل لا عمل الا عن علم وهو مذهب اهل الحديث
منهم احمد بن حنبل بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك فلما يوجب خبر الواحد العمل
لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانتفاء اللازم وهذا تعليل
لقوله لا عمل الا عن علم يعني اذا انتفى اللازم وهو العلم
ينتفي الملزوم وهو العمل او ثبوت الملزوم وهذا تعليل لقوله
او يوجب العلم يعني لما ثبت الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة
ثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم
والجواب عن الاية لا نسلم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن
مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه فيه العلم اليقيني
من اصول الدين وفروعه والراوي ان عرف بالفقه والتقدم
في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة جمع عبدل لان
من العرب من يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل او جمع
عبد وضعا كالنساء للمراة كذا في الاقليد وهم عبد الله بن مسعود

وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت
وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة وغيرهم كابي موسى الاشعري
ممن اشتهر بالفقه كان حديثه حجة يترك به القياس مقدم على خبر
الواحد لما روي ان ابن عباس رض لما سمع ان ابا هريرة رض
يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان
يابسة ولنا ان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول وانما الشبهة
في طريقه وهو النقل فلهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطع
والقياس محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف يحتمل ان يكون
علة فكان الاخذ بما ليس في اصله شبهة اولى وروي ان
عمر رض ترك رأيه في الجنين بحديث المغيرة في الجنين قال صاحب
القواطع الشافعي حكي عن مالك ان الخبر الواحد اذا خالف القياس
لا يقبل وهذا القول باطلاقه قبيح وانما اجلي منزلته عن مثل
هذا القول وليس يدري ثبوته منه وان عرف الراوي بالعدالة
دون الفقه اي يكون قليل الفقه كانس وابي هريرة وسلمان
وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله عليه السلام
ولم يكن من اهل الاجتهاد ان وافق حديثه بالقياس عمل به
وان خالفه لم يترك الحديث الا بالضرورة يعني الا بسبب ضرورة
انسداد باب الرأي فح يترك ويعمل بالقياس بيانه ان ضبط حديث
النبي عليه السلام عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم
والناقل انما ينقل بغلبة فهمه من العبارة فاذا قصر فهمه لا يؤمن
عليه ان يفوته بعض المراد فيدخله شبهة زائدة يخلو القياس

عنها فيحتاط في مثله ويترك الحديث لضرورة انسداد باب الرأي
لانه اذا انسد باب الرأي من كل وجه صار ناسخا للكتاب
وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يقتضي وجوب
العمل بالقياس والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره كما
سيجئ ومعارضا للاجماع فان الامة اجتمعت على حجيته كحديث
المصراة وهو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال لا
تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد
ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر
التصرية الجمع والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد
وترك الحلب مرة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن فانه مخالف
للقياس من حيث ان الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما له
قيمة مقدر بالقيمة فايجاب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن حيث
ان المصراة كانت في ضمان المشتري فوجب ان يكون النفع له
ولا يرد عوضه ومن حيث انه قوم القليل والكثير بقيمة واحدة اختلف
الناس في حكم المصراة فذهب مالك والشافعي الى انه يردها ويرد
معها صاعا ان كان اللبن هالكا عملا بهذا الحديث وذهب ابن
ابي ليلى وابي يوسف الى انه يرد قيمته وذهب ابو حنيفة ليس له
ان يردها ولكن يرجع على البائع بارشها ويمسكها كذا في شرح
السنن اعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس
مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث
المصراة وتابعه اكثر المتأخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا

فليس فقه الراوي بشرط للتقديم بل خبر كل عدل مقدم على القياس
اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان تغير الراوي بعد
ما ثبت عدالته موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغيره
على وجه لا يتغير المعنى واليه مال اكثر العلماء فلا يعتبر ولهذا قبل
عمر رض حديث حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها في الجنين وقضى
به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت
الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شيء واجابوا عن حديث المصراة
بانه انما لم يعملوا به لمخالفة الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم ويمنع ان ابا هريرة لم يكن فقيها لانه كان
يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد
فان قلت قد عملتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان راويه
معبد الجهني وانه غير معروف بالفقه قلت روى خبر القهقهة غيره
مثل جابر وانس وغيرهما وعمل به كثير من الصحابة والتابعين ولهذا
قدم على القياس وان كان الراوي مجهولا في رواية الحديث لم
يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله عليه السلام
كوابصة بن معبد فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته وعملوا به
او اختلفوا فيه اي في قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث
معقل بن سنان فيما رواه ان ابن مسعود رض سئل عمن تزوج
امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا فقال
ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان
وقال اشهد ان رسول الله قضى في بروع بنت واشق مثل

قضائك فسر ابن مسعود سرورا لم ير مثله فقط لموافقة قضائه
قضاء رسول الله فرده علي فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على
عقبيه وقال حسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفته رأيه وهو ان
المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها
قبل الدخول ولم يسم لها مهرا وجعل علي رض القياس اولى
من رواية هذا المجهول عمل بهذا الحديث علماؤنا لان الثقات من
الفقهاء المشهورين كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه
صار كالعدل لانا لا نعرف عدالة من لم نشاهده الا بنقل الثقات
عنه وهو موافق للقياس لان مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب
ان تؤكده الموت كالمسمى او سكتوا عن الطعن بعد ما بلغهم روايته
لان سكوتهم بمنزلة ما قبلوه صار كالمعروف يعني صار حديثه كحديث
المعروف وان لم يظهر من السلف الا الرد بعد ما ظهر حديث
كان مستنكرا لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته فلا يقبل
ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها
طلقها ثلثا ولم يقض النبي عليه السلام لها النفقة والسكنى
ورده عمر رض وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة
لا ندري اصدقت ام كذبت قال عيسى ابن ابان اراد بقوله
كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد
عين النص لتلي النص وروي السنة وهو القياس على الحامل
المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا فكذا الحائل والمعتدة عن طلاق رجعي
جامع الاحتباس والنفقة جزاء للاحتباس ولقائل ان يقول

انطلقت الزوجة في المبتوتة فلا يجب لها النفقة وليس كذلك
المعتدة عن طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي اراد
بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ومن السنة ما
قال عمر رض سمعت رسول الله يقول لها النفقة والسكنى ورد
عمر رضي كان بحضر من الصحابة ولم ينكر ذلك احد فثبت ان هذا
الحديث منكر عندهم وان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل بِرد
ولا قبول يجوز العمل به اذا لم يخالف القياس ولا يجب لان الواجب
شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف فان قلت اذا وافقه
القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز
العمل به قلت فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس
من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث وانما جعل الخبر حجة بشرائط
في الراوي وهي اربعة العقل وهو نور في بدن الادمي وقيل في الراس
وقيل في القلب يضيء به اي بذلك النور طريق يبتدأ به لمجاوز والمجرور
قايم مقام الفاعل وضميره راجع الى الطريق والجملة صفة طريق من
حيث ينتهي اليه ضميره راجع الى حيث وهو بمعنى المكان درك
الحواس يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه
درك الحواس عن هذا قبيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات فيبدي
اي يظهر المط للقلب فيدركه اي المطلوب القلب بتاملة مثلا اذا
نظر الانسان الى بناء رفيع يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا قدرة
وحيوة وعلم من الاوصاف التي لا تدل لنا منه فان قلت التعريف
غير جامع لانه قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات كما اذا استدلنا

من وجود العالم ان له صانعا عالما فقد نطلب بعد ذلك ان علمه
عين ذاته او غيره او لا هو ولا ذاك قلت الطلب بعد بداية المعقولات
بمرتبة او بمراتب لا يمنع كون البداية مع انتهاء الحس وان كان
في اثباته مستغنيا عن الحس وفيه نظر لانه لا يصدق قوله من حيث
ينتهي اليه درك الحواس لان على ذلك التقدير يكون من حيث
ينتهي ابتداء المعقولات والحق ان هذا انما يتاتى فيما له صورة محسوسة
واما فيما ليس بمحسوس فانما يبتدأ طريق العلم به من حيث يوجد واما
تعريفه على الاطلاق فان يقال العقل قوة نفسانية يدرك به الانسان
حقايق الامور والشرط الكامل منه اي من العقل وهو عقل
البالغ ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ من غير
افة مقام كمال العقل تيسيرا للعباد دون القاصر منه وهو عقل الصبي
والمعتوه والمجنون لكمال العقل لقبول الخبر لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا
في التصرف في امور انفسهم لنقصان عقلهم ففي امر الدين اولى هذا
اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قول
الصبي اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا فان قلت
العبد يقبل روايته وان لم يفوض اموره اليه قلت ذلك لحق المولى
لا لنقصان في العقل والضبط وهو في اللغة الاخذ بالحزم وفي اصطلاح
اهل الشرع ما ذكره المص وهو سماع الكلام كما يحق سماعه الكاف
بمعنى المثل وما بمعنى شيء وهو في محل النصب على انه مفعول مطلق والتقدير
وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع شيء يجب ضبطه ورعايته ثم فهمه
بمعناه الذي اريد به لغويا كان او شرعيا كان يعلم حرمة القضاء

في قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان لشغل القلب
لانه اذا لم يفهم معناه لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت والباء
بمعنى مع ثم حفظه ببذل المجهود له المجهود مصدر كالميسور بمعنى
اليسر والمعنى ببذل قدرته ويجوز ان يكون بمعنى المفعول على
معنى ببذل المقدور من السعي في الضبط والضمير في له للسامع او
للمسموع ثم الثبات عليه اي على الحفظ بمحافظة حدوده اي احكامه
بان يعمل بموجبه ببدنه ومراقبته بمذاكرته والباء فيه بمعنى مع على
اساءة الظن متعلق بمحذوف حال اي مستقرا ثابتا على اساءة الظن
بنفسه بان لا يعتمد على نفسه اني لا انساه بل يعتقد اني اذا تركته
نسيته اذ الحزم سوء الظن الى حين ادائه متعلق بقوله ثم الثبات
عليه روي ان ابن مسعود رحمه كان اذا روى حديثا جعل فرائصه
ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه كان في اعلى درجات
الزهد فان قلت اذا كان الضبط شرطا في النقل فكيف صح نقل القرآن
ممن لا يفهم معناه قلت نقل القرآن لم يثبت في الاصل الا بائمة
الهدى وخير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظم القرآن
معجز يتعلق به احكام مثل جواز الصلوة وغيره فاعتبر في نقله نظمه
ومعناه بني عليه واما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها
او نقال القرآن مأمون عن التحريف لان الله تعالى وعد حفظه عن
تحريف المبطلين بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فجاز
النقل فيه ممن كان ضابطا له ظاهرا وان كان لا يعرف
معناه والعدالة وهي الاستقامة في السيرة والدين وضدها

الفسق والمعتبر هنا كماله اي كمال العدل وهو رجحان جهة الدين والعقل
على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة
سقطت عدالته قيد بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها
لا يبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغاير متعذر عادة واشتراط
التحرز عن جميعها سد لباب الرواية وروى ابن عمر رض عن النبي عم
انه قال الكباير سبع الاشراك بالله وقتل النفس وقذف
المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين
والالحاد في الحرم اي الظلم في البيت الحرام وروى ابو هريرة رض
مع ذلك اكل الربوا وعن علي رضي الله عنه اضاف الى ذلك
السرقة وشرب الخمر دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام
واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه
عن غير ما ظاهرا وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر
يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل مثل العقل
وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه
دون وجه فتتردد الصدق في خبره من غير رجحان فشرطنا كمال
العدالة والاسلام انما شرط لان الباب باب الدين والكافر
يسعى في هدمه ولا يقبل قوله والاسلام نوعان اسلام ظاهر
وهو ما ثبت بنشوه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام على
والديه من غير ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة
الرواية والثاني ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط وهو التصديق
اختلف في ان المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي الذي هو

الاذعان والقبول وغيره ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال
هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب
الكفار بالضرورة عند روية المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا حتى ينسبه
الى الصدق فيما اخبر به وقد قال الله تعالى في حق بعض الكفرة يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم فنقول حصول الاذعان لبعض الكفار ممنوع
ولو سلم يكون كفره باعتبار جحوده باللسان وغير ذلك من امارات
الانكار فانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة
الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان به فان قلت فيكون
التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح
الامر بالايمان قلت باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف الفكر
في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم
والتيقن والاقرار بالله تعالى كما هو واقع باسمائه المراد من الاسم
ما يدل على الذات مع الصفة كالرحيم والرحمن وصفاته من العلم
والقدرة وساير صفات الكمال وقبول احكامه اي الاعتقاد بها
وشرايعه وهي اعم من الاحكام فيكون تعميما بعد التخصيص
والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا يعني الذي هو شرط في
قبول روايته هو ان يقر بهذه الاشياء ويثبتها على وجه الاجمال
وفيه رد لما قال بعض المشايخ من ان توصيف الله تعالى باسمائه
على الاجمال لا يكفي بان يقر بان الله تعالى واحد عالم قادر حتى ما لم يكن
عالما بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللفظ غير معرفة المعنى بل لا بد من الوصف
على التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحيوة قال في

الجامع الكبير اذا بلغت المراة فاستوصفت الاسلام فلم تصف
وانها تبين من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها
ثم حكم بفساد النكاح حيث لم تحسن بان تصف وجعل ذلك ردة
منها وقلنا هذا الاشتراط يؤدي الى الحرج لان اكثر الخلايق لا يقدرون
على توصيفها على التفصيل وقد اكتفى النبي عليه السلام بذكر المجمل حيث
جاء اعرابي الى النبي فقال اني رايت الهلال فقال له اتشهد ان
لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس
ان يصوموا غدا وبين الايمان على الاجمال حين سأله جبرائيل قال
منصور القاآني شارح المغني قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على
ان اثبات الصفات مما لا يتعلق به ايمان وكفر فقوله وباسمائه ينافي
ذلك الاتفاق وحديث الاعرابي ولهذا اي ولاجل ان الشروط
المذكورة شرط في الراوي لا يقبل خبر الفاسق والكافر لعدم العدالة
والصبي والمعتوه لعدم كمال العقل والذي اشتدت غفلته لعدم الضبط
وان وافق القياس وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف والمراة [هامش: والعبد]
لوجود الشرايط الاربعة ولكن لم يقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت
على معان اخر اما الاعمى فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتميز
الى المشهود به وذا لا يحصل بالعمى واما العبد والمراة فلان الشرط في
الشهادة الولاية الكاملة وبالرق ينعدم الولاية وبالانوثة تنقص
واما المحدود في قذف فلان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك
بالنص وفي ظاهر المذهب المحدود في قذف مقبول فانه لا يقبل روايته
ابدا كذا ذكر في معرفة انواع الحديث والثاني اي القسم الثاني من

الاقسام الاربعة المختصة بالسنن في الانقطاع وهو نوعان ظاهر
وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو ان يترك الواسطة
التي بينه وبين الرسول ويقول قال رسول الله كذا وهو اي المرسل
اربعة اقسام الاول انه ان كان من الصحابي يعني لو كان
المرسل صحابيا فمقبول بالاجماع لاجماعهم على عدالتهم فان قلت
الصحابة ظاهر امرهم السماع من النبي عليه السلام فمن اين يعلم
انه مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسمعوه من النبي عليه السلام
وان بينهم وبينه رجلا ومن القرن الثاني والثالث هذا هو القسم
الثاني من الاقسام الاربعة يعني ما ارسله القرن الثاني والثالث
كذلك يعني حجة عندنا ومالك وقال الش فعي لا يقبل الا اذا تايد
باية او بسنة مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول صحابي او تلقته
الامة بالقبول او اشترك في ارساله عدلان بشرط ان يكون
مختلفين او ثبت اتصاله بوجه اخر محتجا بان الجهل بذات الراوي
يستلزم الجهل بصفته والجهل بالصفة وحدها مانع فكيف لا يكون الجهل
بالذات والصفات مانعا ولنا الاجماع وهو ان الصحابة اتفقوا
على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم
مع انهم لم يسمعوا كل حديث من النبي ع م قال الغزالي ما سمع ابن
عباس الا اربعة احاديث ولم يرد عن احد انكار او تفحص بانهم
رووا بواسطة اولا فان قلت لا خلاف في مراسيل الصحابة وليس
كلامنا الآن فيها قلت لا فرق بين ارسال الصحابي والتابعي لان عدالتهم
ثبت بشهادة النبي ع م فان قلت لا نم الاجماع فان المسئلة اجتهادية

لان المخالف الذي لم يقبل المرسل لا يأثم ولا اجماع في المسائل
الاجتهادية قلت لا اجماع قطعي في المسائل الاجتهادية وهذا اجماع
ظني والدليل المعقول وهو ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى
غيره قبل اسناده ولا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب
على رسول الله عليه السلام اولى والراوي اذا عرفت عدالته سقط
عنه ان مع النظر في عدالة من اخبر عنه وانما عليه التقليد
لان العدل ما لم يتبين له الاسناد لا يرسل قال الحسن متى قلت
قال رسول الله سمعته من سبعين او اكثر والجهل بعين الراوي
لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان ارسال العدل من الائمة دليل
تعديله وارسال من دون هولاء يعني ارسال العدل في كل عصر غير
القرن الثاني والثالث كذلك عند الكرخي يعني حجة لان علة القبول
في القرون الثلثة هي العدالة والضبط فمهما وجدنا قبلنا خلافا
لابن ابان لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب ولا بد من
البيان والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند
العامة يعني عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل ساكت
من حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق مثل
حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة
مرسلا وقال بعض لا يقبل لان سكوت الراوي عن ذكر من يروي
عنه بمنزلة الجرح فيه واسناد الاخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع
الجرح والتعديل يغلب الجرح واما الباطن فان كان الانقطاع
لنقصان في الناقل لفوات بعض شرائطه من العدالة والكلام

والضبط والعقل فهو على ما ذكرنا يعني لا يقبل خبره وان كان
بالعرض على الاصول بان خالف الكتاب كقوله عم لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب فانه مخالف لعموم قوله فاقرؤا ما تيسر من
القرآن او السنة المعروفة اي المشهورة مثل ما روى ابن
عباس ان رسول الله عليه السلام قضى بشاهد ويمين فانه
مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم البينة على المدعي واليمين
على من انكر او الحادثة اي خالف الحادثة بان ورد فيما اشتهر
من الحوادث وعم به البلوى كما روى ابو هريرة رحمه انه عم
كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة فانه لما شذ مع
اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة يقتضي شهرة ما به
ثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل
على انه منقطع او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول اي
الصحابة مثاله ما روى ان النبي عليه السلام ابتغوا في مال
اليتامى خيرا كيلا ياكلها الصدقة فان الصحابة اختلفوا في وجوب
الزكوة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث
فدل على انه غير ثابت او مأول تأويله ان المراد بالصدقة النفقة
كما قال عم نفقة المرء على نفسه صدقة كان مردودا منقطعا
ايضا اي كالذي كان الانقطاع لنقصان في الناقل والثالث
اي القسم الثالث من الاقسام المختصة بالسنن في بيان محل
الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة الموصول صفة محل فان كان
المحل من حقوق الله تعالى وهي ما يخلص حقا لله من شرايعه

وهو نوعان الاول ما ليس بعقوبة كالصلوة وغيرها يكون خبر الواحد
فيه حجة بلا شرط عدد لان الصحابة عملوا باخبار الاحاد وعملوا بخبر
عايشة ببيان التقاء الختانين وشرط بعضهم العدد واستدل الا بان
النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليدين حتى يشهد له غيره قلنا
عدم اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم ولم يصدر
من غيره كلام خلافا للكرخي في العقوبات يعني ما هو عقوبة لا يجوز اثباته
بخبر الواحد عنده هذا هو القسم الثاني من حقوق الله قال ابو يوسف في
الامالي وهو مختار الجصاص يجوز لان جانب الصدق مرجح في رواية
العدل فيثبت به الحدود ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيه كما يثبت الحدود
بالبينات ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها وجه قول الكرخي ان خبره
في اتصاله بالرسول عليه السلام شبهة والحدود تندرئ بالشبهات
واما اثباتها بالبينات فجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى
فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وان كان المحل من حقوق العباد
هذا هو القسم الثالث من اقسام محل الخبر مما فيه الزام محض
كالبيوع والاشربة والاملاك المرسلة يشترط ساير شروط الاخبار
من العقل والبلوغ والاسلام اذا كان المشهور عليه مسلما وكونه
غير محدود في قذف ولا تجر شهادته مغنما ولا يدفع عنها مغرما وغيرها
مع العدد في موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع عليه
الرجال فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب
النساء ولفظة الشهادة والولاية اي الحرية وان كان المحل لا الزام
فيه اصلا هذا هو القسم الرابع ومن حقوق العباد كالوكالات

والمضاربات والرسالات في الهدايا والشركات يثبت بالخبار
الاحاد يشترط التميز دون العدالة يعني يشترط ان يكون المخبر
مميزا صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبره صبي
او كافر ان فلانا وكله فوقع في قلبه صدقه يجوز ان يشتغل
بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد
العدل الحر البالغ في كل زمان او مكان ليبعثه الى وكيله ولو
شرط فيه ساير الشرايط لتعطلت المصالح ولان الخبر غير معلوم
لان الوكيل مختار في قبول الوكالة ولا لزام عليه في ذلك فاذا
لم يوجد الالزام في هذا الخبر لم يشترط شرط الالزام من العدد
والعدالة ولان النبي عليه السلام كان يقبل خبر الهدية من البر
والفاجر وان كان فيه الزام بوجه دون وجه هذا هو القسم
الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر الماذون وفيه
الزام من وجه لان الوكيل اذا انعزل يقتصر الشرى عليه ويلزم
العهدة واذا حجر العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن
وجه لا الزام فيه لانه يشبه ساير المعاملات لان كلا من الموكل
والمولى يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف في حقه بالتوكيل
والاذن يشترط فيه احد شطري الشهادة من العدد والعدالة
عند ابي حنيفة رحمه لان شبه الالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة
وشبهه المعاملات يوجب سقوطهما فشرطنا احد واسقطنا الآخر
توفيرا للشبهين حظهما وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر
كل مميز لان هذا القسم من باب المعاملات ما خلا الاخبار

بالشرايع فوجب ان لا يتوقف على شرايط الشهادة لان للناس
في باب المعاملات ضرورة توكيلا او عزلا فلو شرطت العدالة
لضاق الامر على الناس واما الاخبار بالشرايع وان لم يكن
من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة قد تحققت في حقه هذا اذا
كان المخبر فضوليا وان كان وكيلا او رسولا من الموكل او المولى
بان قال وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر او ارسلتك الى
فلان لتبلغ عني هذا الخبر لم يشترط العدالة اتفاقا لان عبارة
الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والرابع اي القسم
الرابع من الاقسام المختصة بالسنن في بيان نفس الخبر وهو اربعة
اقسام قسم يحيط العلم بصدقه اي صدق الخبر كخبر الرسل عم
لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه وجوب
الاعتقاد به لقوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه وقسم يحيط بكذبه
كدعوى فرعون الربوبية لقيام ايات الحدوث فيه وقسم يحتملهما
على السواء كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه
وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء
الجانبين فيه وقد قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا
وقسم يترجح احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع لشرايط
الرواية والمقصود ههنا هذا النوع ولهذا اطراف ثلثة طرف السماع
وذلك اما ان يكون عزيمة اي اصلا وهو على اربعة اقسام قسمان
منها في نهاية العزيمة وهو ما يكون من جنس الاستماع بان تقرا
على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم تقول له هو كما

النوع ص

قرأت عليك فهو يقول نعم او يقرأ المحدث عليك من كتاب
او حفظ وانت تسمعه قال فخر الاسلام قال ابو حنيفة الوجهان
سواء بل الاول احوط لان السامع اذا قرأ بنفسه كان اشد
عناية في ضبط المتن لانه عامل بنفسه والمحدث عامل لغيره او
يكتب المحدث اليك كتابا على رسم الكتب وهو ان يكون مختوما
بختم معروف معنونا يعني يكتب قبل التسمية من فلان الى فلان
بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ويذكر فيه حدثني فلان
عن فلان الى اخره اي الى ان قال عن النبي عليه السلام ويذكر
متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث عني
بهذا الاسناد فهذا اي الكتاب من الغايب كالخطاب وكذلك
الرسالة على هذا الوجه اي الرسالة الى الغايب كالكتاب
في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني
فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده
فاذا بلغ رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد فيكونان
حجتين اذا ثبتا بالحجة اي بالبينة انه رسول فلان او كتاب
فلان على ما عرف في كتاب القاضي هذا اشارة الى القسمين
الاخيرين وهما من باب العزيمة ايضا ولكن على سبيل الخلافة فصارا
لمشابهة الرخصة وهما الكتاب والرسالة او يكون رخصة هذا
هو القسم الثاني من قسمي طرف السماع وهو الذي لا استماع
فيه كالاجازة وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي
عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان او جميع مسموعاتي الذي كان

عندك وبين اسناده والمناولة وهي ان يعطي الشيخ كتاب
سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي من شيخي
فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة تاكيد
للاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة
بدون المناولة معتبرة ويجوز الاجازة معدوم كقوله اجزت
لفلان ولمن يولد له ما تناسلوا والمجاز له ان كان عالما به
اي بما في الكتاب الذي اجازه بروايته يصح الاجازة والا
اي وان لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب فلا اي لا يصح
الاجازة بالاتفاق ولو اجاز المجاز له بان يقول اجزت لك
المجاز الى الصحيح انه جايز والاحوط ان يقول المجاز له اخبرني او
اجازني ولا يقول حدثني لان ذلك مختص بالاستماع ولم يوجد
وطرف الحفظ اي الطرف الثاني من الاطراف الثلثة المتعلقة
بالخبر طرف الحفظ وهو نوعان والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع
من وقت السماع الى وقت الاداء والرخصة ان تعتمد الكتاب
فان نظر فيه وتذكر ما كان مسموعا صار كانه حفظه من وقت
السماع الى وقت الاداء لان التذكر بمنزلة الحفظ يكون حجة سواء
كان خطه او خط غيره والا اي وان لم يذكره لكن شيئا فلا اي
لا يحل له الرواية عند ابي حنيفة رحمه لان الخط وضع للتذكر للقلب
كالمرآة للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الرأي وجهه وكذا لا عبرة
للكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما لان الخط يشبه الخط وعندهما
والشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة كانوا

يعملون على كتب النبي عليه السلام من غير ان رووا يا روى ذلك
الكتاب وعند ابي يوسف يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده
او في يد امينه ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا يؤمن عن التغيير
وعند محمد يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده لان التغيير غير متعارف
وما ذهب اليه محمد رخصة تيسيرا للناس وطرف الاداء هذا هو
الطرف الثالث والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه الذي سمع
بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه يعني يرويه بلفظ آخر
يؤدي معنى الحديث قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بمعناه
لانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة وفي
النقل بالمعنى لا يؤمن من الزيادة والنقصان وحجة العامة ما روي
ان الصحابة قالوا يا رسول انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على
تأديته كما سمعناه قال عليه السلام اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا
حلالا واصبتم المعنى فلا بأس به روي ان ابن مسعود
وانسا وغيرهما كانوا يقولون عند الرواية قال عليه السلام
كذا او قريبا منه او نحوا منه ولم ينكر عليهم منكر فكان اجماعا
على الجواز فان كان الحديث محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن
له بصر اي معرفة في وجوه اللغة لانه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه
الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى وان كان ظاهرا يعلو ما
يحتمل غيره اي غير معناه بان كان عاما محتملا للخصوص او حقيقة تحتمل
المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد
فيقع الامن عن الخلل بمعناه وما كان من جوامع الكلم بان كان

لفظه وجيزا وتحته معان كثيرة او المشكل او المشترك او المجمل
لا يجوز نقله بالمعنى للكل اي للمجتهد وغيره اما جوامع الكلم فلما روي
انه عليه السلام قال خصصت بجوامع الكلم فلا يقدر احد بعده
على ما كان مخصوصا به واما المشكل والمشترك فلان المراد منهما
لا يعرف الا بتأويل وتأويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس
واما المجمل فلانه لا يوقف على معناه والمروي عنه هذا اشارة الى
الطعن الذي يلحق الحديث وبيان ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث
وما لا يوجبه والطعن الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي
او من قبل غيره والذي يكون من قبل الراوي اذا انكر الرواية
انكار جاحد بان قال كذبت علي او ما رويت لك او انكار ا
موقوفا بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه
ففي الوجه الاول يسقط بذلك عدالتهما للتيقن في عدالتهما ووقوع
الشك في زوالها واما في الوجه الثاني فذهب الكرخي واحمد بن
حنبل الى انه يسقط العمل به لانه انما يكون حجة باتصاله بالرسول
وبانكار الراوي انقطع الاتصال وذهب الشافعي ومالك الى انه
لا يسقط العمل او عمل بخلافه بعد الرواية كما روت عايشة
ان النبي عم قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها
باطل ثم ان عايشة زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها مما هو
خلاف بيقين اي لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر بوجه يسقط
العمل به لان خلافه ان كان حقا بان خالفه للوقوف على نسخه
او بكونه ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به وان كان

خلافه باطلا بان خالف لقلة المبالات والتهاون بالحديث
او لغفلة او نسيان فقد سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا فان
كان العمل بخلافه قبل الرواية او لم يعرف تاريخه اي تاريخ
انه عمل قبل الرواية او بعدها لم يكن جرحا لان الظاهر
ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث وكذلك ان
لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة في الاصل ووقع الشك
في سقوطه ويحمل على انه كان قبل الرواية وتعيين الراوي
بعض محتملاته بان كان اللفظ عاما فيحمله على معنى خاص او
مشتركا فيحمله على احد معنييه لا يمنع العمل به اي بظاهر الحديث
لانه ليس بخلاف بيقين مثل حديث ابن عمر رضي الله عنه
ان النبي عليه السلام قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وهو
محتمل للتفرق بالابدان والتفرق بالاقوال فحمل ابن عمر رض على
التفرق بالابدان ولم يعمل بتاويله فبقي مشتركا فعملنا بما روي
عن النبي انه قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا عن بيعهما والامتناع
عن العمل به اي امتناع الراوي عن العمل بالحديث مثل العمل
بخلافه اي عمل الراوي بخلاف ما رواه فيخرج الحديث عن الحجية
لان ترك العمل بالحديث حرام مثاله حديث ابن عمر رض انه كان
يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح
عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره يرفع يديه
الا في تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل على انتساخه وعمل الصحابي
بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم

مثل حديث عبادة بن الصامت رح انه عليه السلام قال البكر
بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعي وجعل النفي الى
موضع مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر رضي نفى
رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي
حدا لما ترك فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة مع علمنا ان الحديث
لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبني على الشهرة
ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة
في الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني وروي ان ابا موسى
الاشعري لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا لانه
من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى والطعن المبهم
مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح ونحوهما من ائمة الحديث
لا يجرح الراوي لان الجارح ربما يعتقد ما لا يصلح للجرح جارحا
بان راه ارتكب صغيرة من غير اصرار فلا يترك به العدالة الثابتة
قال بعض العلماء الطعن المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق
مقبول فكذا الجرح المطلق قلنا اسباب التعديل غير منضبطة
فلا معنى للتكليف بذكرها والجرح ليس كذلك الا اذا وقع مفسرا
بما هو جرح متفق عليه قيد به لانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل
كالطعن بانه حديث مرسل وشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته
ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب قيد به لان الطاعن لو كان
معروفا بالعداوة والتعصب لا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب
حمله حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب

السلعة عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع
في الحديث مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول
قال حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان او
اخبرني فلان ولم يقل عن فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح
لانه توهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته
اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية حتى لا يعرف
صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه الكنية يشركه
غيره او يذكره بصفة ليست بمشهورة وذلك مثل ان يقول سفيان
الثوري حدثني ابو سعيد هو كنية الحسن البصري والكلبي وقد
يروي عنهما جميعا هذا الذي سماه الشيخ تلبيسا نوع من التدليس
عند اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم تدليس الشيوخ والنوع
الاخر تدليس الاسناد وركض الدابة وهو حثها على العدو فهو
لا يصلح جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد والمزاح لانه امر
ورد به الشرع لان النبي عليه السلام كان يمازح ولا يمازح
الا حقا وحداثة السن وهي الصغر عند التحمل لان كثيرا من
الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند
التحمل في الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ وعدم
الاعتياد بالرواية وهذا لا يوجب جرحا لان المعتبر هو الاتقان
وربما يكون اتقان من لم يكن اعتياد بالرواية اكثر من الذي
اعتاده كابي بكر فانه لم يكن معتادا بالرواية واستكثار مسائل
الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف انه كان اماما حافظا

الا انه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد
وقوة الذهن فكيف يصلح جرحا وقد يقع التعارض
بين الحجج فيما بيننا قيد به لان التعارض بينها حقيقة غير واقع
لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
لجهلنا بالناسخ والمنسوخ اذ لا بد ان يكون الناسخ متاخرا فاذا
لم يعرف التاريخ بين المتقدم والمتاخر يقع التعارض بينهما ظاهرا
فلا بد من بيانه اي بيان التعارض فركن المعارضة المراد بالركن
ما يقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها تقابل الحجتين على السواء
لان التقابل لا يقع بين القوي والضعيف لا مزية لاحدهما
تاكيد لقوله على السواء ويمكن ان يكون تاسيسا اذ المراد عدم
في الوصف كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الذي يرويه
عدل غير فقيه فانهما متساويان بالذات لكن يرجح احدهما
بقوة وضعف في حكمين متضادين لان التقابل بين الحجتين
لا يتصور الا بتقابل حكمهما وشرطها اي شرط المعارضة اتحاد
المحل لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل
في الزوجة والحرمة في امها والوقت لجواز اجتماعهما في محل واحد
في وقتين كحرمة الخمر بعد حلها مع تضاد الحكم من جهة النفي
والاثبات فان قلت ان كان المراد به ما ذكر في الركن فهو تكرار
فاسد وان اراد غير ذلك فلم لم يبينه قلت اراد به ذلك لكنه
لم يذكر هناك ركنا بل ركن المعارضة هو تقابل الحجتين على السواء
وتضاد الحكمين شرطها وانما ذكره هناك بطريق التبع لان

الحجة لابد وان يكون في شيء فذكر هناك بالالتزام بالمطابقة
ولابد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع الضدين
في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين كالحل في
المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره قال
شمس الائمة ومن الشرط ان يكون كل واحد موجبا على وجه
يجوز ان يكون ناسخا للاخر اذا عرف التاريخ يجري التعارض بين
الآيتين والسنتين دون القياسين وحكمها اي حكم المعارضة
بين الآيتين المصير الى السنة ان وجدت لانهما تساقطتا لامتناع
العمل باحدهما لعدم الاولوية فيصار الى ما بعدهما من الحجة وهي
السنة فان قلت هذا منظور فيه لجواز المصير عند تعارض
الآيتين الى آية اخرى قلت كلام المص مبني على عدم جواز الترجيح
بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله تعالى فاقرؤا
ما تيسر من القرآن وقوله تعالى فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له
فالاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني ينفي وجوبها
اذ كلاهما ورد في الصلوة عند عامة اهل التفسير فيصار
الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة
الامام له قراءة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة عند
من يوجب تقليد الصحابة او القياس يعني ان لم يوجد قول الصحابي
فالمصير الى القياس ولا يفهم صريحا من كلام فخر الاسلام وشمس
الائمة ان ايهما يصار اولا بعد السنة اقول الصحابي او القياس
لانهما عطفا باو وهو لاحد المذكورين وكلام صاحب التقويم

يصرح بان المصير الى قول الصحابي مقدم على القياس مثاله ما
روي ان النبي عم صلى صلوة الكسوف ركعتين بركوعين وسجدتين
وروت عائشة رضي الله عنها انه صلاها ركعتين باربع ركوعات
واربع سجدات فيتعارضان فيصار الى القياس وهو الاعتبار
بساير الصلوات وفي الشرح الاكملي اذا تعارض السنتان فعند
ابي سعيد البردعي يصار الى اقوال الصحابة مطلقا اي فيما يدرك
بالقياس وفيما لا يدرك وعند الشافعي الى القياس مطلقا وعند
الكرخي انما يقدم قول الصحابي اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس
واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي وعند العجز عن المصير
الى دليل اخر بان لم يوجد او وجد ولم يصلح شاهدا بان يكون
التعارض بين القياسين واقوال الصحابة ايضا يجب تقرير
الاصول اي العمل بالاصل كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل
فيه اما تعارض الدلايل فكما روى جابر انه عليه السلام سئل
انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وروى انس رضي الله عنه
انه عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا
يدل على نجاسة سؤره واما تعارض اقوال الصحابة فكما قال
ابن عمر رض سؤر الحمار نجس وكان ابن عباس رض يقول الحمار
يعلف التبن فسؤره طاهر واما تعارض الاقيسة فيه فانه لم يمكن
الحاقه بالعرق لعلة الضرورة حتى يكون طاهرا لان الضرورة
في العرق اكثر ولم يمكن الحاقه باللبن بجامع التولد من اللحم
فيكون نجسا لوجود اصل الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا

لايمكن الحاقه بسور الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون نجسا
بوجود الضرورة في الحمار لكونه مربوطا في الدور والكلب وليس
كذلك ولايمكن الحاقه بسور الهرة بجامع الطواف ليكون
طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر لدخولها المضايق التي لا
يدخلها الحمار وجب تقدير الاصول وهو ابقاء ماكان على ما
كان فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس به ماكان
طاهرا ولم يزل به الحدث للتعارض اي لايطهر به ماكان نجسا
لان الطهارة والنجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا تزول بالشك
ووجب ضم التيمم اليه فان قلت تقدير الاصول وقد عرف
الماء طاهرا وطهورا لزم ان يبقى كذلك قلت لو بقيت فيه صفة
الطهورية لزال الحدث والنجاسة به ولا يكون هذا تقدير
الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للاخر فاوجب
وقوع الشك في طهوريته ليكون عملا بالاصلين وسمي
سور الحمار مشكلا لهذا اي لتعارض الدليلين فان قلت
لانسلم التعارض اذ المحرم مرجح في لحمه فكذا في سوره ولا تعارض
مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك قلت ترجيح المحرم في حرمة
اللحم كان للاحتياط والاحتياط في السور في جعله مشكوكا
يجب استعماله وضم التيمم اليه فلو رجحنا نجاسته لوجب
التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال كون السور مطهرا
دون التراب لا ان يفتى به الجهل يعني لايعني بهذه العبارة
ان حكمه مجهول لان الشك ليس من احكام الشرع بل حكمه معلوم

وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم اليه واما اذا
وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل
بالحال يعني لم يسقط القياسان بالتعارض اذ ليس بعد القياس
دليل شرعي يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال
الذي هو ليس بدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان احد القياسين
حق عند الله يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد
او اخطا بشهادة قلبه فان قلت لما كان كل واحد من القياسين
حجة وجب ان يختار ايهما شاء من غير شرط تحري كما في اجناس
ما يقع التكفير قلت كل واحد حجة في حق العمل لكن كلاهما ليس
بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله واحد والقياس لايدل
عليه ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن بلا دليل عليه قال عم
اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وعند الشافعي يعمل بايهما
شاء ولهذا صار له في مسئلة قولان او اقوال واما الروايتان
اللتان روينا عن ائمتنا في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين
فاحدهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم يعرف الاخيرة
منهما والتخلص عن المعارضة على خمسة اوجه بالاستقراء اما
ان يكون من قبل الحجة بان لايعتدلا اي لايستويا كقوله عم
البينة على المدعي واليمين على من انكر لايعارضه حديث قضاء
النبي عليه السلام بشاهد ويمين لانتفاء المساوات لان الاول
مشهور والثاني خبر الواحد او من قبل الحكم بان يكون احدهما
حكم الدنيا والاخر حكم العقبى فيكون الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر

ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع
بينهما فلا تعارض كآيتي اليمين في سورة البقرة والمائدة الاية التي
في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم فانها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب
اي مقصودة فتتحقق المؤاخذة بكل يمين مكسوبة في الغموس والاية
التي في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم بما عقدتم
الايمان يقتضي ان لا تتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على
نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها والغموس
ليس بمعقودة وكان لغوا واللغو اسم لكلام لا فائدة فيه
وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها شرعت لتحقيق البر
ولا يتصور ذلك في الغموس فكانت لغوا فتتحقق المعارضة بين
الايتين في حق الغموس فتتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم
بان يقال المؤاخذة في اية البقرة مطلقة والمطلق ينصرف الى
الكامل فيكون المراد بها المؤاخذة في الاخرة والمؤاخذة
المنفية في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا او من قبل
الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخرى على حالة كما في قوله تعالى
حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد هي القراءة بالتخفيف يقتضي حل
القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او اقلها
والقراءة بالتشديد يقتضي ان لا تحل القربان قبل الاغتسال فيقع
التعارض لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف
على الانقطاع بتمام العشرة والقراءة بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع

لا يثبت فيه بيقين ولا بد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال
او ما يقوم مقامه من مضي وقت صلوة فان قلت قوله تعالى فاذا
تطهرن في القرائتين يابى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال
في جميع الاحكام ولو كان كما زعم ينبغي ان يقرأ في قراءة التخفيف
فاذا طهرن قلت ظاهر ان تاخير حق الزوج الى الاغتسال في
الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد فنحمل قوله تطهرن
في قراءة التخفيف على طهرن لان تفعل يجيء بمعنى فعل من غير ان يدل
على صنع كتبين بمعنى بان او من قبل اختلاف الزمان صريحا
كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها
نزلت بعد التي في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
وقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال
علي رضي تعتد بابعد الاجلين اي بطول العدتين لان كل اية
توجب عدة على وجه فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود رحمه
تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى
وفيها قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
نزلت بعد التي في سورة البقرة محتجا بها على علي رضي ولم ينكر علي
علي رض ولم ينكر عليه فثبت انه كان معروفا بينهم ان المتاخر ناسخ
فيكون عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا
معنى للجمع او دلالة اي الخامس من الامور التي يتخلص بها عن
المعارضة اختلاف زمان الحكمين دلالة لا صريحا كالحاظر والمبيح

اذا اجتمعا نحو ما روى ان النبي عليه السلام نهى عن اكل الضب
وروى انه عم رخص فيه فانا نعلم انهما وجدا في زمانين فالحاظر
جعل اخرا ناسخا للمبيح تعليلا للنسخ لان الاصل في الاشياء الاباحة
فلو جعلنا المبيح متأخرا يلزم تكرار النسخ لان الحاظر يكون ناسخا
للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للحظر فيلزم التكرار ولو جعلنا
الحاظر متأخرا لا يلزم الا نسخ واحد فجعل الحاظر اخرا اولى وفيه
بحث اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها
نسخا اذ النسخ عبارة عن انتهاء حكم شرعي الا اذا اريد بالنسخ تغيير
الامر الاصلي فيتغير مرتين فيتكرر النسخ بهذا المعنى لا بالمعنى الحقيقي
للنسخ وههنا ثلثة مذاهب الاول ان الاصل في الاشياء الاباحة
لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا والثاني ان الاصل فيها
الحظر لانها مملوكة لله تعالى والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه
والثالث التوقف لان العقل لا حظ له في معرفة الاحكام فيتوقف
فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة او الحرمة وفخر الاسلام اختار القول
الاول لا على معنى ان الاشياء مخلوقة مباحة ثم بعث الانبياء
بالحظر لان البشر لم يتركوا سدى اى مهملا بلا شرع في زمان
قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير وانما قلنا مباحة
بناء على زمان الفترة الذي بين عيسى ومحمد عليه السلام فان
الاباحة كانت ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع التحريفات في الانجيل
والتورية ولم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع وظهرت الاباحة
على معنى عدم العقاب والمثبت وهو الذي يثبت امرا عارضا اولى من

النافي الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول عند الكرخي ولد سنة ستين
ومائتين ومات سنة اربعين وثلثمائة لان المثبت يخبر عن حقيقة
والنافي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل يرجح قول الجارح لانه
يخبر عن حقيقة وعند عيسى بن ابان كان من اصحاب الحديث
ثم غلب الرأي تفقه على محمد بن الحسن وكان موته سنة احدى
وعشرين ومائتين يتعارضان لان ما يستدل به على صدق
الراوي في المثبت من العدالة موجود في النافي فيتعارضان
ويطلب الترجيح بوجه اخر والاصل فيه اى ترجيح المثبت
او النافي لما اختلف عمل ائمتنا في تعارض المثبت والنافي ففي
بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي احتيج الى
ضابط يتفرع على ذلك اختلافهم اشار اليه المصنف بقوله والاصل
فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا
على دليل بان يكون له علامة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف
بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على
الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما يشتبه حاله اى يحتمل
ان يكون مستفادا من دليل دال عليه ويحتمل ان يكون
مبنيا على الاستصحاب والاول مثل الاثبات لان الدليل
هو المعتبر لا صورة النفي فيقع التعارض والثاني لا يعارض الاثبات
لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب
التفحص عن حال المخبر ان ثبت بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره
لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل

الاثبات وهذا معنى قوله لكن عرف ان الراوي اعتمد دليل
المعرفة كان مثل الاثبات الحاصل ان النفي على اربعة اقسام
الاول ما يكون من جنس ما يعرف بدليله والثاني ما يكون محتملا
وقد علم بالتفحص انه بنى الاخبار به على دليل دال عليه والثالث
ما لا يكون من جنس ما يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملا
وقد علم بالتفحص عن حال المخبر انه بنى الاخبار به على ظاهر الحال
فالقسم الاول والثاني مثل الاثبات في القوة والى هذين
القسمين اشار المص بقوله ان كان من جنس ما يعرف بدليله
الى آخره والقسم الثالث والرابع لا يكونان مثل الاثبات
بل يكون الاثبات راجحا واليهما اشار بقوله والا فلا يعني
ان لم يكن مما يعرف بدليله ولا مما عرف ان الراوي اعتمد
دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات فالنفي في حديث بريرة
لما قرر الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها المثبت والنافي وهي ثلث
الاولى مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة
وزوجها حر ثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها
عبدا خلافا للشافعي وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد مما
لا يعرف الا بظاهر الحال وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق
فلم يعارض الاثبات وهو اي الاثبات ما روي انها اعتقت
وزوجها حر اخذ ائمتنا بالمثبت وفي حديث ميمونة يعني الثانية
مسئلة نكاح المحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعي وهو ما روى
ابن عباس ان النبي عليه السلام تزوجها وهو محرم وهذا ناف

ناف لانه مبقي على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل
التزوج مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم تعارض الاثبات
وهو ما روى يزيد بن الاصم انه اي النبي عليه السلام تزوجها
وهو حلال اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر
عارض على الاحرام وجعل رواية ابن عباس رضي اولى من
رواية يزيد بن الاصم لانه اي يزيد لا يعدله اي ابن عباس في
الضبط والاتقان ائمتنا عملوا في هذه المسئلة بالنافي لان النفي
هنا مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فيعارض الاثبات ولما
عارضه رجحوا النافي بفقه الراوي وضبطه وطهارة الماء وحل
الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع
التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل هذه هي المسئلة
الثالثة يعني اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء والاخر بطهارته او اخبر
مخبر بحل الطعام والاخر بحرمته فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه
ينفي العارض ويبقي الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت
لانه يثبت امرا عارضا والمنفي هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل
بان اخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب عن ذلك الاناء
فانه يكون عارفا بطهارته بدليل قول موجب ويحتمل ان يكون
مبنيا على ظاهر الحال فان عرف انه اخبر بناء على ظاهر الحال لم
يعارض قوله قول المثبت لترجح المثبت لما عرف في الاصل المتقدم
واذا علم انه اخبر بدليل عارض قوله قول المثبت لكون كل
واحد منهما مخبرا عن دليل فاذا تحقق التعارض بينهما يعمل بما

هو الاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان الاستصحاب
وان لم يصلح ان يكون حجة يصلح ان يكون مرجحا فيترجح النافي به
كذا قرره صاحب الكشف وظاهر قول المص يدل على انه جعل
الطهارة والحل من جنس ما يعرف بدليله لا مما يحتمل وجعل الخبر النافي
معارضا للخبر المثبت مطلقا والظ هو الاول والترجيح لا يقع بفضل
العدد اي بكثرة عدد الرواة وبالذكورة والحرية اي بذكورة
الراوي وحريته عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة الرواة
لان قول الجماعة اقوى في الظن عن قول الواحد وللعامة ان
كثرة الرواة لا يكون دليل القوة ما لم يخرج عن حد الاحاد الا
يرى ان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا باخبار
الاحاد ولم ير واشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة
ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما بالترجيح بزيادة الضبط قال
شمس الائمة السرخسي والذي يصح عندي ان هذا القول من
الترجيح بكثرة الرواة قول محمد وقد ذكر في السير الكبير اهل العلم
ثلث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق وكل ما اتفق فيه
الفريقان على قول اخذت بذلك وتركت ما تفرد به فريق واحد
والصحيح قول العامة لان الحق يحتمل ان يكون مع القليل قال
الله تعالى وما يعلمهم الا قليل وقال الحماسي تعيرنا انا قليل
عديدنا فقلت لها ان الكرام قليل ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور
لانا لا نرجحهما بزيادة العدد بل بدخولهما في حد العيان ولهذا
لا يترجح متواتر على اخر فان قلت قد ثبت الترجيح لما روي ان النبي عم

توقف في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر رضي قلت الترجيح
انما يكون بعد معارضة حجتين وما ذكرت ليس كذلك بل هو توقف
في قبول خبر الواحد لتجويز الغلط عليه والتردد في صدقه لبعض الاسباب
واذا كان في احد الخبرين زيادة لم يكن في الاخر فان كان
الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف
وهو ما روي ابن مسعود رضي الله عنه انه قال اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله
والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا
عند قيام السلعة وح يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لقلة
ضبطه واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما لان الظاهر
انه عليه السلام قالهما في وقتين فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما
هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين نظيره ما
روي انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية
اخرى عنه عم النهي عن بيع ما لم يقبض فانا نعمل بهما ولا نحمل
المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع ساير العروض قبل
القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض وهذه الحجج اي
الحجج التي مر ذكرها من الكتاب والسنة واقسامها تحتمل البيان
اي الكشف عن المقصود وهو اي البيان على خمسة اوجه بالاستقراء
اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز
مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل ان يستعمل
في غير حقيقته يقال للبريد طائر يطير بجناحيه فقرر الموجب الحقيقة وقطعا

فيكون قوله

لاحتمال المجاز او الخصوص كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
فان الجمع شامل لجميع الملائكة على احتمال البعض وبقوله كلهم قرر
معنى العموم او بيان تفسير وهو بيان ما فيه خفاء كبيان المجمل كقوله تعالى
اقيموا الصلوة فانه مجمل لحقه بيان بالسنة والمشترك وانهما يصحان
موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا
موصولا احتجوا بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود
الاصلي وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تأخير
البيان لادى الى تكليف المحال احتج من جوزه مفصولا بان الخطاب
بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار
البيان للعمل وليس فيه تكليف المحال لان العمل لا يجب قبل البيان
او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فسميهما بيانا مجازا
لان الاستثناء في قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل الكلام
في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصيره
يمينا الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله
فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا من حيث انه
تبين ان عليه تسعمائة لا الالف وانه يحلف لا يطلق في التعليق
وانما يصح ذلك موصولا فقط باجماع الفقهاء وعن ابن عباس رض
انه يصح مفصولا لما روي انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال
بعد سنة ان شاء الله تعالى واحتج الفقهاء بان النبي عليه السلام
قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر الحديث عين
التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن

ويأت بالذي هو خير منها والحديث الذي رواه غير صحيح نقله
كذا ذكره الغزالي واختلف في خصوص العموم اي تخصيص العام
الذي لم يخص منه شيء فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي يجوز
ذلك قيدنا بقولنا لم يخص منه شيء لانه اذا خص منه شيء بدليل
مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا وهذا الاختلاف
بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا
وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تخصيص العام تغييرا من القطع
الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل كالاستثناء والتعليق وعنده
ليس بتغيير لان موجبه ظني قبل التخصيص بل هو تقرير فصح موصولا
ومفصولا وبيان بقرة بني اسرائيل هذا اشارة الى جواب عمن استدل
على جواز تخصيص العام متراخيا بنصوص منها قوله تعالى ان الله
يأمركم ان تذبحوا بقرة والله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقة
ليظهر امر القتيل عندهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد
سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق به التنزيل من قبيل تقييد المطلق
يعني ليس هذا من قبيل تخصيص العام لان النكرة في موضع
الاثبات تخص فلا يحتمل التخصيص وكان تقييد المطلق نسخا
فلذا صح متراخيا ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين
واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا و
انثى واثنين تأكيد للزوجين واهلك عطف على زوجين اي ادخل
اهلك فقال الاهل عام يتناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله
ليس من اهلك اجاب عنه بقوله والاهل لم يتناول الابن لان

المراد به اهل دیانته لا نسبه فعلی هذا یکون اهل مشترکا لانه احتمل
الاهل من حیث النسبة والاهل من حیث الدین فبین الله تعالی
ان المراد منه الاهل من حیث المتابعة وان الابن الکافر
لیس من اهله وتاخیر البیان فی المشترک جایز لا انه خص بقوله تعالی
انه لیس من اهلک ومنها قوله تعالی انکم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم ای حطبها هذا عام یلحقه خصوص متراخ فانه
لما نزل جاء عبد الله بن الزبعری الی رسول الله علیه السلام فقال
یا محمد الیس عیسی وعزیر والملائکة قد عبدوا من دون الله افتراهم
یعذبون فی النار فانزل الله تعالی ان الذین سبقت لهم منا الحسنی
الایة اجاب عنه بقوله وقوله تعالی انکم وما تعبدون من دون
الله لم یتناول عیسی عم لان ما مختص بما لا یعقل فلا یکون متناولا
لهم لا انه خص بقوله تعالی ان الذین سبقت لهم منا الحسنی واما
سوال ابن الزبعری کان بناء علی ظنه ان ما ظاهره فیمن یعقل ولهذا
روی انه عم قال له ما اجهلک بلغة قومک اما علمت ان ما لما لا یعقل ومن
لما یعقل کذا فی شرح اصول ابن الحاجب والاستثناء یمنع التکلم بحکمه
ای مع حکمه بقدر المستثنی ای یمنع الحکم فی المستثنی نظرا الی الظاهر لعدم
الدلیل الموجب له مع صورة التکلم بقدر المستثنی فیصیر التکلم عبارة
عما وراء المستثنی فیکون الاستثناء مانعا للموجب والموجب جمیعا
بقدر المستثنی فینعدم الحکم فی المستثنی لانعدام الدلیل الموجب له مع صورة
التکلم به فیجعل الاستثناء تکلما بالباقی بعده ای بعد المستثنی وعند
الشافعی یمنع الحکم بطریق المعارضة یعنی الموجب لا الموجب کما فی

التعلیق وعندنا یمنع کلیهما کما فی التعلیق فصار تقدیر قول الرجل
لفلان علی الف الا مائة عندنا لفلان علی تسعمائة وانه لم یتکلم
بالالف فی حق لزوم المائة وعنده الا مائة فانها لیست علی
فان صدر الکلام یوجبه والاستثناء ینفیه فتعارضا فتساقطا بقدر
المستثنی وفی شرح المنار للمص فائدة الخلاف تظهر فیما اذا استثنی
خلاف الجنس کقوله لفلان علی الف درهم الا ثوبا فعندنا
لا یصح الاستثناء لانه لا یصلح بیانا وعنده یصح فینقص من الالف
قدر قیمة الثوب لان موجب الاستثناء نفی الحکم فی المستثنی
بالدلیل المعارض والدلیل المعارض یجب العمل به بحسب الامکان
والامکان ههنا فی ان یجعل موجبه نفی مقدار قیمة الثوب لا نفی
عین الثوب وفیه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارضة عند الشافعی
انما هو فی المتصل وهذا من قبیل المنقطع ولو قدر متصلا بالادراج
لا یمکن الاستخراج ح فلا یظهر الثمرة فی هذه المسئلة لاجماع اهل
اللغة ان الاستثناء من النفی اثبات ومن الاثبات نفی وهذا
دلیل علی ان حکمه یعارض حکم المستثنی منه ولان قوله لا اله الا
الله للتوحید ای وضع لافادته ومعناه النفی والاثبات فلو کان
تکلما بالباقی لکان نفیا لما سوی الله تعالی لانه هو الباقی بعد الاستثناء
لا اثباتا له ای لا اثباتا للالوهیة لله تعالی فصح من کونها کلمة التوحید
بالاجماع ان معنی قولنا الا الله انه اله بطریق المعارضة ولنا قوله تعالی
فلبث فیهم الف سنة الا خمسین عاما وسقوط الحکم بطریق المعارضة
فی الایجاب یکون ای فی الانشاء یثبت لا فی الاخبار لانه نوشت

حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما
اثبته اولا فلزم الكذب في احد الامرين تعالى عن ذلك ولان اهل
اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الاستثناء اي المستثنى
كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان
وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه
اي بحقيقته وعبارته لانه هو المقصود الذي سيق الكلام لاجله
واثبات ونفي باشارته لانهما فهما من الصيغة من غير ان يكون
سوق الكلام لاجلهما غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان
حكمه خلاف حكم المستثنى منه يثبت النفي والاثبات ضرورة لان
حكمه يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء
ظهر النفي لعدم علة الاستثناء فسمي نفيا مجازا تحقيق ذلك ان الاستثناء
بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء بيانا انه ليس مرادا
من الصدر كما ان الغاية بيان انها ليست بمرادة من المغيا وكما ان
الاستثناء يدخل على النفي فينتهي بالوجود وعلى الاثبات فينتهي بالنفي
وكذلك الغاية ينتهي بها الحكم السابق الى خلافه هذا المجموع ثابت
بحسب اللغة لكن لما كان الصدر مقصودا جعلناه عبارة والثاني
لما لم يذكر مقصودا بل يتم به الصدر جعلناه اشارة وكذلك اختير
في كلمة التوحيد لا اله الا الله ليكون اثبات الالوهية لله تعالى
اشارة ونفيها قصدا لان المهم في كلمة التوحيد نفي الشريك مع الله
تعالى لان المشركين اشركوا معه غيره فيحتاج الى النفي قصدا واما
اثباتها لله تعالى مفروغ عنه غير محتاج الى اثباته بالقصد لان كل عاقل

يعترف به قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله فيكفي في اثبات ذلك الاشارة وهذا الحصر من قبيل
قصر الافراد ولقائل ان يقول الاستثناء نص في خروج حكم المستثنى
منه حتى لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك
حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزته ولا يجوز ان يقال جاءني القوم
الا زيدا فانه جاء الجواب عن الشافعي ان نحو ما كان بطريق المعارضة
يستوي فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كبعضه
ولم يستوي البعض والكل في الاستثناء فان استثناء الكل باطل
بالاتفاق لا يقال انما لم يجز استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار لانا
نقول لا يصح استثناء الكل فيما يصح الرجوع كالوصية فانه يصح
الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل ولو قال اوصيت
بثلث مالي الا ثلث مالي فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء
شيء يكون الكلام عبارة عنه ولقائل ان يقول انما لم يجز استثناء
الكل لادائه الى التناقض وهو غير معفو بخلاف نسخ الكل فانه
لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان وهو اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء
نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه
من الصدر اي صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول
واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز فجعل مبتدأ حكمه بخلاف الحكم
الاول قال الله تعالى افرايتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون
فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين فاني اعبده
واعظمه والاستثناء منقطع العدو يقع على الجمع قال الزجاج يحتمل ان يكون

القوم عبدوا الاصنام مع الله فقال جميع ما عبدتم عدو لي الا
رب العالمين فاني لم ابترأ عن عبادته وابتراء مما تعبدون من
دونه فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا والاستثناء متى يعقب
كلمات اي جملا معطوفة صفة كلمات او حال بعضها على بعض
ينصرف الى الجميع اي جميع ما تقدم ذكره كقوله لزيد على الف
درهم ولبكر على الف درهم ولخالد على الف درهم الا ثلثمائة
كالشرط اي كما ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق
الكل به كما لو قال عبدي حر وامرأتي طالق وعلي حج ان دخلت
هذا الدار عند الشافعي فهي بناء على اصله انه معارض مانع للحكم
المتقدم كالشرط والجامع كون كل واحد منهما مانعا للحكم وعندنا
ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج اصل
الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء
الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفع الضرورة
بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط لانه مبدل فلا يخرج به اصل الكلام
من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت
حر نزول العتق في محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه يبين
انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ومطلق العطف يقتضي الاشتراك
فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالشرط في جميع ما سبق ذكره او بيان ضرورة
اي القسم الرابع من اقسام البيان بيان ضرورة اي البيان الحاصل
لاجل الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اي للبيان اذ
الموضوع للبيان هو النطق وهذا لم يقع البيان به بل بالسكوت

فوقع البيان اذن بما لم يوضع للبيان وهو اي الحاصل لاجل الضرورة
على اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون في حكم المنطوق اي في
حكم النطق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه يكون
هو النطق لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب ان يجعل البيان
الضروري في حكم بيان ما هو غير ضروري وهو النطق وان جعل
البيان عبارة عن الامر الذي يحصل به الاظهار كما قال به
بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقي لا المصدر لانه يكون البيان
هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو تكلمه به وعلى هذا
يصح جعل البيان الضروري الذي ليس بمنطوق في حكم البيان
الذي هو منطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث صدر
الكلام اوجب الشركة مطلقة من جهة ان الميراث اضيف اليهما
من غير بيان نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا
لكون الاب مستحقا للباقي ضرورة او يثبت بدلالة حال المتكلم
كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير
فذلك يدل على حقيقة ذلك الامر لقوله عليه السلام الساكت
عن الحق شيطان اخرس فكذلك سكوت الصحابة وذلك مشروط
بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما لانه لو كان
غير مسلم كالسكوت عند مضي اليهودي الى الكنيسة لا يكون بيانا
لشرعية مثاله ما روي انه ابقت امة واتت بعض القبائل
فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع
ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان

ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن
ضمان منافعها ومنفعة ولد المغرور فحل ذلك محل الاجماع على ان
المنافع لا يضمن بالاتلاف المجرد او يثبت ضرورة دفع الغرور
عن الناس كسكوت المولى حين راى عبده يبيع ويشتري فانه
يجعل اذنا له في التجارة عندنا دفعا للغرور عمن يعامل العبد وقال
الشافعي لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه
وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او يثبت اي القسم
الرابع من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة طول الكلام كقوله له
علي مائة ودرهم جعل العطف بيانا بان المائة من جنس المعطوف
وعند الشافعي يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها
مبهمة والعطف لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف
المغايرة ولنا ان قوله ودرهم جعل بيانا عادة فان الناس
اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه في العدد اذا كان
المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه
في قولهم مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك ان الكل دراهم طلبا
للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب
بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في المعاملات كالمكيل
والماذون بخلاف قوله له علي مائة وثوب فان الثوب لا يثبت
في الذمة الا سلما فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة ولم يجعل
الثوب بيانا للمائة او بيان تبديل هذا معطوف على خبر كان
في قوله وهو اما ان يكون بيان تقدير هذا هو القسم الخامس وهو

النسخ اي التبديل هو النسخ في اللغة قال الله تعالى وإذا بدلنا
اية مكان اية واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ فيسمى النسخ
تبديلا ومعناه ان يزول شيء فيخلفه غيره ومعناه الشرعي ما عرفه
المص وهو بيان المدة الحكم المطلق اي بيان انتهاء الحكم الشرعي
احترز بقوله المطلق عن حكم مقيد ابالتأبيد او التأقيت فانه لا يصح
نسخه الذي كان معلوما عند الله انه ينتهي في وقت كذا الا انه
اطلقه اي لم يبين تأقيت الحكم المنسوخ فصار ظاهره اي ظاهر الحكم
المنسوخ البقاء في حق البشر فكان النسخ تبديلا في حقنا ورفعا بالنسبة
الى ظاهر الاستمرار بيانا محضا في حق صاحب الشرع الحاصل ان النسخ
فيه جهتان ففي حق الله بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه
معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله انه ينتهي في وقت كذا
بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا
لان الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة
الى علمه تعالى محال لانه خلاف معلومه وفي حق البشر تبديل لانه
زال ما كان ظاهر الثبوت وخلفه شيء آخر وهذا على مثال القتل
لانه بيان انتهاء اجل المقتول عند الله لان المقتول ميت
بقضاء اجله عند اهل السنة والجماعة اذ لا اجل له سواه وفي
حق العباد تبديل وتغيير وقطع للحيوة المظنون استمرارها لو
لا القتل فلهذا يترتب عليه القصاص وساير الاحكام لانا امرنا
بارادة الاحكام على الظواهر وهو جائز عندنا بالنص وهو ان
نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة ادم عليه السلام ثم انتسخ

ذلك بغيره من الشرايع فان قلت يحتمل ان يكون هذا الحكم مخصوصا
بذلك القوم او موقتا بحيوتهم فتحريم ذلك بشريعة من بعده لا يكون
نسخا قلت ثبت بالمتواتر ان امر آدم ولم ينقل تخصيص ولا توقيت
فوجب اجراؤه على الاطلاق وما ذكرت من الاحتمال غير ناش
عن دليل فلا يعتبر خلافا لليهود لعنهم الله وبعض الروافض
متمسكين بان الامر يدل على حسن المأمور به والنسخ يدل على ضده
وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك وجوابه
ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت كشرب الادوية
فلا يلزم الجهل قلت لا خفاء ان هذا الجواب انما يستقيم على قول
من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم
على مذهب البعض لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع
الحسن والقبح في وقت واحد على مذهبه ومحل يحتمل الوجود والعدم
اي كونه مشروعا وان لا يكون في نفسه قيد به لانه لو لم يحتمل كونه
مشروعا كالكفر وان لا يكون مشروعا كالايمان بالله لا يجري فيه
النسخ لم يلحق به ما ينافي النسخ من توقيت كما يقال حرمت كذا سنة
او تأبيد ثبت نصا كقوله تعالى خالدين فيها ابدا لا يقال هذا خبر
وهو ليس بمحل النسخ لان مقصودنا ايراد النظير للتأبيد او دلالة
كالشرايع التي قبض عليها رسول الله فانها مؤبدة لا يحتمل النسخ لانه
خاتم النبيين ولا نسخ الا بلسان نبي ولا نبي بعده قال الجمهور
لا نسخ في الاخبار لانه يلزم منه البداء او الجهل بعواقب الامور
ولقائل ان يقول لفظ التأبيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام

كما يقال الازم الغريم ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان
يكون كذلك في استعمال الشرع وتبين بورود النسخ ان المراد
به المبالغة لا الدوام على انه منقوض بالنصوص التي تدل على خلود
العشاق في النار الى هنا كلام شارح المغني منصور القاآني ويمكن
ان يجاب عنه بان حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة
وارادة البعض منها مجاز لا مساغ له بدون القرينة وقال بعض
النسخ يجوز في الاخبار التي تكون في المستقبل كقوله تعالى لادم ان
لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى نسخ بقوله تعالى فبدت لهما سوآتهما
وجوابه ان قوله ان لا تجوع فيها من باب القيد والاطلاق لا من
باب النسخ ولقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يتم هذا
الجواب اعلم ان هذا الخلاف اذا كان الخبر في غير احكام الشرع
اما لو كان فيها فهو كالامر والنهي يجري فيه النسخ كقوله تعالى
والذين يتوفون منكم الى قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا نسخ بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن وشرطه اي شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب
عندنا دون التمكن من الفعل والمراد به ان يمضي بعدما وصل
الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المأمور به خلافا للمعتزلة
لما ان حكمه اي حكم النسخ بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل
البدن تبعا لان عقد القلب مقصود ويتحقق به الابتداء الا يرى
ان الايمان رأس الطاعات فيبتلى العبد بقبوله وان العمل لا يصير قربة
الا بعزيمة القلب والعزيمة قد تصير قربة بلا فعل قال عليه السلام

نية المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون العقد مقصودا لا الفعل
وروى انه عم امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على
الخمس فكان نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد
القلب عليه فدل وقوعه على الجواز والحديث مذكور في الصحيحين
وتلقته الأئمة بالقبول فان قلت هذا الحديث يقتضي نسخ الشيء
قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم لا تقولون به قلنا ان رسول
الله عليه السلام احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر انه كان
قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط وعندهم هو بيان
مدة العمل بالبدن لان العمل هو المقصود من الامر والنهي لا الاعتقاد
فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء
واحد في زمان واحد لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر مثلا اذا قال
الله تعالى صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال
قبل الغروب لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد
هذه الاشياء يؤدي الى الفساد والقياس لا يصلح ناسخا للكتاب
والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة اجمعوا على ترك الرأي
بالكتاب والسنة حتى قال علي رض لو كان الدين بالرأي لكان باطن
الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت رسول الله عليه السلام يمسح
على ظاهر الخف دون باطنه ولان الرأي لا مجال له في معرفة انتهاء
وقت الحسن وكان ابن سريج من اصحاب الشافعي يجوز ذلك
لان النسخ بيان كالتخصيص فكما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا
قلنا اعتباره بالتخصيص بط لان التخصيص بالدليل العقلي جائز

دون النسخ فلا يتساويان والانماطي منهم كان يقول لا يجوز
نسخ الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب وكذا
الاجماع عند الجمهور لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولا
يعرف بالرأي انتهاء الحسن قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع
بالاجماع فكانه اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم تتبدل
تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ قيل وجه عدم الجواز ان
الاجماع الثاني ان وجد بسند خفي عليهم وظهر بعد النبي عليه السلام
يلزم اجماعهم على الخطاء او لا مع لزوم كونه على خلاف النص
وهو غير منعقد فان قلت لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا
قلنا شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع وللقائل ان يقول لا نم
ان المجموع المخالف خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح
على النص الاول الذي يجعله منسوخا لا يقال فح يكون الناسخ هو
النص لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح
جعله ناسخا بخلاف الاجماع فانه يكون ناسخا متراخيا كذا في التلويح
وفيه نظر لان النص اذا لم يعرف كونه متراخيا لا يكون مبينا لانتهاء
الحسن والاجماع لا يصلح ان يكون مبينا لما ذكرنا ان الرأي لا حظ له
في معرفة انتهاء الحسن قال بعض المعتزلة يجوز لان المؤلفة قلوبهم
سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر
قلنا هذا ضعيف لانه لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم
بانتهاء العلة وقيل نسخ بحديث رواه عمر رض واجمعوا على صحته
وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا اي نسخ الكتاب بالكتاب

والسنة بالسنة ومختلفا اى نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافا
للشافعي في المختلف اما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة فبقوله
عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى
فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ
مخالف فوجب رده وجوابه ان المراد من المخالفة عند التعارض
اذا جهل تاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ
بينهما واما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب فلقوله تعالى ولتبين
للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا للمنزل فلو نسخت
السنة به لخرجت عن ان يكون بيانا لانها يكون معدومة وجوابه
ان المراد من قوله لتبين لتبلغ ولنا ان النسخ بيان مدة الحكم فاذا
ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله عليه السلام
مدة بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو فكما لم يمتنع
ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارته
مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ ايات المسالمة بايات القتال
ومثال نسخ السنة بالسنة قوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا
فزوروها ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس
فانه عليه السلام كان متوجها الى الكعبة ثم تحول الى البيت المقدس
بالمدينة بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام
فان قلت التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب فانه شريعة
من قبلنا وهي يلزمنا حتى تقوم الدليل على انتساخه وهذا حكم
ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده

قلت ترك التوجه مدة الاقامة في مكة نسخ له على ان شريعة من
قبلنا انما يلزمنا بطريق انها شريعة لنا سنة نبينا فلا يخرج من كون
نسخ السنة بالكتاب ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة
رضي الله عنها ان النبي عليه السلام اخبرها بان الله تعالى اباح له
من النساء ما شاء فنسخ بها قوله تعالى فلا يحل لك النساء من بعد فان قلت
حرمته ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد
فانه بمنزلة التابيد قلت التابيد اما يكون صريحا او دلالة ولفظ البعد
ليس منهما فان قلت ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع
فكيف يترك بخبر الواحد لانه لا يوجب الا الظن قلت ما الذي تعنون
بقولكم انه مقطوع به اتعنون ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه فان عنيتم
بالاول فمسلم والنسخ ليس بوارد عليه وانما يقطع دوامه ويبين
انتهاؤه فان قلتم بالثاني فممنوع لان بقاء الحكم حال حيوة النبي عم
ظني لان احتمال النسخ قايم في كل حال فاما بعد وفاته عليه السلام وجب
الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون
ما ثبت به النسخ مستندا الى حال حيوة النبي عليه السلام بطريق لا شبهة
فيه قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله تعالى ما نسخ بالسنة
الا من طريق الزيادة على النص وفي ميزان الاصول الوصية المفروضة
في قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
اي مالا الوصية للوالدين والاقربين انتسخت بقوله عليه السلام
ان الله تعالى قد اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فانه وان
كان خبر واحد لكن الامة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر والمنسوخ

انواع التلاوة والحكم وهو ما نسخ في القرآن في حيوة الرسول عليه السلام
بالانساء حتى روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة
والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين والتلاوة
دون الحكم مثل قراءة ابن مسعود رحمه في كفارة اليمين فصيام
ثلثة ايام متتابعات ومثل قراءة من قرا فاقطعوا ايمانهما وهو ابن عباس
نسخت تلاوتهما في حيوة النبي عليه السلام بصرف القلوب عن حفظهما
الا قلوب ذينك الراويين او بالانساء كذا قاله الامام فخر الاسلام
ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي والانساء والاماتة
ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون كذلك نسخا وبقي حكمهما فان قلت
القرآن ثبت بالتواتر فيما رويا قلت ذلك شرط فيما بقي بين الخلق
لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع فان قلت النسخ رفع حكم شرعي
والتلاوة ليس بحكم شرعي حتى يجوز نسخه قلت يريد بنسخ التلاوة
انه نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة ونحوه وذلك حكم
شرعي ولقائل ان يقول ان قرائته لما لم يتواتر لم يثبت قرانيته فلا يكون
نسخ التلاوة ونسخ وصف في الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك مثل
الزيادة على النص فانها نسخ عندنا لان الاطلاق معنى مقصود
من الكلام وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المطلق والمقيد
اثبات القيد وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المقيد لا غير ومن
ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد
انتهاء مدة حكم الاطلاق فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان
المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول

بمفهوم اللغة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما
شرعيا وعند الشافعي تخصيص لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير
للحكم وضم حكم آخر اليه وذلك ليس بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب
حكما فيما يتناوله العام غير الحكم الاول ولكن تبين ان العام لم يكن
متناولا لما صار مخصوصا منه ولهذا لا يكون التخصيص الا مقارنا
وحاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج واي متشابهة
بين الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جعله تخصيصا
فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه
قلت لما دل الدليل على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون
متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل حتى ابينا
تفريع لهذا الخلاف زيادة النفي حدا على الجلد بخبر الواحد وهو قوله
عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة نسخ
عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز وعنده تخصيص فيجوز
قيدنا بقولنا حدا لان النفي سياسة جائز اذا راى الامام المصلحة
فيه وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على
كفارة لاستلزام هذا القياس الزيادة على النص لان الرقبة في قوله
فتحرير رقبة في كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ
الاطلاق والشافعي قاس كفارة الظهار واليمين على كفارة
القتل وشرطه فيها رقبة مؤمنة لان الكفارات جنس واحد

فصل

افعال النبي عليه السلام المراد منها افعال اختيارية صالحة للاقتداء
لان الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله سوى الزلة وانما تعرض

للزلة دون غيرها مما لا يصلح الاقتداء لبيان انها ليست بمعصية
ممن صدرت عنه لانها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه للفاعل
ولكن وقع عن فعل مباح قصده والمعصية فعل حرام وقع عن قصد
اليه فاطلاق اسم المعصية على الزلة في قوله تعالى فعصى آدم
ربه مجاز لان الانبياء معصومون عن الكباير والصغاير لا عن الزلات
عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغاير ذكر في عصمة
الانبياء ليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ولكن
معناها انهم زلوا عن الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون به لجلال
قدرهم ومكانتهم من الله تعالى اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض
قسم المص افعاله عليه السلام الى اربعة متابعة لفخر الاسلام وساير
الاصوليين قسموا الى ثلثة اقسام وادخلوا الواجب في الفرض وهو
اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل
فيه اضطرار لا يتصور ذلك في حقه عم لان الدلايل كلها قطعية في
حقه عليه السلام والجواب عنهم ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا
وح يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض افعاله في حقنا
بدليل ظني والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله عليه السلام واقعا على
جهة اي صفة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل
الخصوص وما لم نعلم على اي جهة فعله النبي عم قلنا فعله على ادنى
منازل افعاله وهو الاباحة لما فرغ عن بيان افعاله شرع في بيان
حكمه بالنسبة الينا وفيه اقوال لم يتعرض المص واكتفى بذكر ما هو المختار
وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف فيه فعله النبي عليه السلام ان عرف

انه كان سهوا كالتسليم على ركعتي العصر او طبعا كالاكل والشرب
والقيام وغيرها او مخصوصا به كوجوب التهجد والضحى والزيادة على
الاربع في النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع اياه وان كان غيرها
قال بعضهم يجب الوقف فيه حتى يظهر ان النبي عليه السلام على اي
وجه فعله من الاباحة والندب والوجوب لان المتابعة لا يتحقق
قبل معرفة صفة الفعل اعترض عليه بان هذا القائل ان كان يمنع
الامة من ان يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع
وان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة
لجواز ان لا يمنع ولا يجوز فيتوقف والحق ان يقال التوقف يوجب الشك
ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه عليه السلام فنقتدي بتلك
الجهة حتى يقوم المنع وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع
لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال الكرخي نعتقد فيه
الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب وجه
القول الاول المختار ان في قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة تنصيصا على جواز التاسي به في افعاله حتى يقوم الدليل
المانع وهو الموجب للاختصاص به عليه السلام والوحي نوعان
لما فرغ من تقسيم السنن في حقنا شرع في تقسيم السنة في حق النبي
عليه السلام وفي بيان طريقه في اظهار حكم الشرع اهو بالوحي ام
بغيره من الالهام والاجتهاد دفعا لشبهة الجاهل بان قال كيف
ساغ للنبي عليه السلام الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين
ظاهر وباطن فالظ ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في

سمعه اي سمع النبي عليه السلام بعد علمه بالمبلغ وهو الملك بآية قاطعة
المراد منها العلم الضروري المنافي للشك بان المبلغ ملك نازل
بالوحي من الله تعالى والقرآن من هذا القبيل قال الله تعالى قد نزله
روح القدس من ربك بالحق وهو ما ثبت الذي انزل عليه بلسان
الروح الامين والنوع الثاني قوله او ثبت عنده باشارة الملك
من غير بيان بالكلام واليه اشار النبي عليه السلام بقوله ان روح
القدس الامين نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها
والنوع الثالث قوله او تبدى لقلبه اي ظهر بلا شبهة بالالهام من
الله بان اراه الله بنور من عنده اي بسبب نور في قلبه من عند الله
كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله والباطن من الوحي
ما ينال بالاجتهاد بالتأمل في الاحكام المنصوصة منه عليه السلام
جعل الاجتهاد وحيا باعتبار المآل فان تقريره عليه السلام على اجتهاده
يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء فأبى بعضهم
فهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون هذا من حظه
اي ان يكون الاجتهاد من حظ النبي عليه السلام في احكام الشرع
محتجين بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى اخبر الله تع بانه لا ينطق
الا عن وحي يوحى والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا وجوابهم
ان قوله وما ينطق نزل في شأن القرآن معناه وما ينطق بهذا القرآن
بهوى نفسه والعرب تجعل عن مكان الباء تقول رميت عن القوس
اي بالقوس وليس معناه ان ما ينطق به انما هو عن الوحي ولئن سلمنا
انه نفى النطق عنه بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نم ان الحكم اذا ثبت

بالاجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه عليه السلام وحي باطن
باعتبار المآل لانه لا يقر على الخطاء وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي
فيما لم يوح اليه لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب
على المتيمم طلب الماء في موضع يرجى وجوده ثم العمل بالرأي بعد
انقضاء مدة الانتظار وهي مقدرة بثلثة ايام وقيل بخوف فوت
الغرض وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث كانتظار الولي الاقرب
في النكاح فانه مقدر بخوف فوت الخاطب الكفو ولا فرق بين الاجتهاد
في امر الحرب وبينه في حوادث الاحكام الا انه معصوم عن القرار
على الخطاء هذا جواب عما يقال لا يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز كان
ينبغي ان يكون منزلته دون منزلة النص فيكون ظنيا فيجوز مخالفته
اعلم ان قوله يشتمل على امرين احدهما انه يجوز عليه الخطاء في الجملة
لان قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم يدل على الخطاء في الاذن
والا لما عاتب عليه والثاني انه لا يحتمل القرار على الخطاء لانه يؤدي
الى الامر باتباع الخطاء وهو باطل بخلاف ما يكون من غيره اي يكون
الاجتهاد من غير النبي عليه السلام من البيان بالرأي حيث يجوز مخالفته
لمجتهد اخر لاحتمال الخطاء والقرار عليه ثم ذكر المص رحمه نظيرا لما ذكر
من الفرق بين الاجتهادين وهو قوله وهذا اي اجتهاد النبي عليه السلام
كالالهام وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال فانه حجة
قاطعة في حقه اي في حق النبي عليه السلام حتى لم يجز مخالفته لكونه متيقنا
بانه من عند الله وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة فانه ليس بحجة
وشرائع من قبلنا يلزمنا اذا قص الله ورسوله علينا حتى احتج ابو يوسف

في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم
فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان فيمن تقدم قيد بقوله
قص الله ورسوله لان ما قص علينا اهل الكتاب او يفهم المسلمون
من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه لما انهم حرفوا الكتاب من غير انكار
على انه شريعة لرسولنا عليه السلام لما تحققت شبهة السماع في اقوال
الصحابي ناسب ان يلحق باقسام السنة وقال تقليد الصحابي واجب
وهو عبارة عن اتباعه في قوله او فعله معتقدا للحقية من غير تامل في الدليل
يترك به القياس اي قياس التابعين ومن بعدهم قيدنا به لان
مذهب صحابي اماما كان او مفتيا ليس بحجة على صحابي اخر اتفاقا لاحتمال
السماع من النبي عليه السلام بل الظاهر من حاله انه يفتي بالخبر فكان
قوله مقدما على الرأي ولئن سلمنا ان قوله صادر عن الرأي فرأي
الصحابي اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا الرسول عليه السلام
والاحوال التي تتغير بها الاحكام ولهم مزية في الضبط فكان رأيهم
مرجحا فوجب تقليدهم وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك
بالقياس لان فيما لا يدرك بالقياس تعين جهة السماع اذ لا نظن
بهم المجازفة والكذب لان التدين ثابت بنقلهم وان كان مدركا
بالقياس فرأيه محتمل للخطاء فلا يكون حجة لغيره وقال الشافعي لا يقلد
احد منهم اي من الصحابة سواء كان يدرك بالقياس او لا لان مذهبهم
لو كان حجة لتناقض الحجج لان الصحابة تخالف بعضهم بعضا وليس قول
بعضهم اولى من قول الاخر فيلزم التناقض وهو باطل وقد اتفق عمل
اصحابنا وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومن تابعهم بالتقليد فيما لا يعقل

بالقياس مثل المقادير كما في اقل الحيض يعني كما قال عمر رض اقل
الحيض ثلثة وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن مع ان القياس
يقتضي جوازه عملا بقول عائشة لتلك المرأة القائلة اني بعت خادما
من زيد بن ارقم بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتجت الى ثمنه فاشتريت
منه بستمائة بئسما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله ابطل
حجه وجهاده مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان لم يتب
واختلف عملهم في غيره اي عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس يعني لم
يستقر مذهبهم في هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة الدلالة في تقليد
الصحابي بعضها يدل على تقديم قول الصحابي على القياس وبعضها
يدل تقديم القياس كما في اعلام قدر رأس المال قال ابو يوسف
ومحمد تسمية قدر رأس المال ليس بشرط في التسليم فيما اذا كان
رأس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية
والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع
انه روي عن ابن عمر خلافه وابو حنيفة شرط الاعلام لجواز السلم
فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضي
والاجير المشترك كالقصار قالا انه ضامن لما ضاع في يده بما يمكن
الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا لم يمكن الاحتراز عنه كالحرق
الغالب فلا ضمان فيه بالاتفاق ورويا وجوب الضمان عن علي رض
فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وخالف ابو حنيفة
المروي عن علي فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص وهذا
الاختلاف اي اختلاف المذكور في تقليد الصحابي لما فرغ عن تحرير

الاقوال المذكورة اشار الى محل النزاع وكان المناسب ان يذكر اولا
لان تلخيص محل النزاع يجب ان يقدم على الاقوال والبرهان فى كل
ما ثبت منهم اى من الصحابة من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيهم
خلاف لا يجوز تقليد الصحابة وكان ذلك اختلافا بالراى لانهم
لما اختلفوا ولم يحاجوا بالسماع من النبى عليه السلام تعين وجه
الاجتهاد فدخل محل القياس ولا نسخ فى القياس بل يجب الترجيح
ان امكن والا يعمل بايهما شاء بشهادة قلبه ومن غير ان يثبت
ان ذلك بلغ غير قائله فسكت مسلما له لانه لو نقل من غيره تسليم
كان اجماعا فلا يجوز خلافه واما التابعى فان ظهرت فتواه فى زمن
الصحابة كشريح والحسن البصرى وعلقمه والنخعى وغيرهم كان مثلهم
عند البعض وفى النوادر كذا روى عن ابى حنيفه لانه لما زاحمهم
فى الفتوى علم ان رأيه فى القوة والضعف مثل رائهم ويجب
تقليده كتقليدهم وقد صح ان عليا رضه تحاكم الى شريح فى درعه
وقال درعى عرفتها مع هذا اليهودى فقال شريح لليهودى ما تقول
قال درعى فى يدى فطلب شاهدين من على رضه فشهد قنبر والحسن
بن على رضه فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها واما
شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من رائى على جواز شهادة الابن
لابيه وخالفه شريح فى ذلك فلم ينكر على فسلم الدرع الى
اليهودى فقال اليهودى امير المؤمنين مشى معى الى قاضيه
فقضى عليه فرضى به صدقت والله انها لدرعك ثم اسلم اليهودى
وهو الصحيح وفخر الاسلام اختار رواية النوادر وتابعه المصنف رحمه

وعن ابى حنيفه انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال لان قول
الصحابى انما جعل لاحتمال السماع واصابة رايهم ببركة صحبة النبى عم
ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود فى التابعين وكان شمس
الائمة يختار هذه الرواية ولم يعتبر رواية النوادر وان لم يظهر فتواه
ولم يزاحمهم فى الراى كان مثل ساير ائمة الفتوى لا يصح تقليده
شريح عاش مائة وعشرين سنة واستقضاه عمر رضه على الكوفة
ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة لم يتعطل فيها الا ثلث
سنين امتنع من القضاء فى فتنة ابن الزبير واستعفى شريح الحجاج
عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسعة وتسعين
وسبعين كذا قاله العينى **باب الاجماع** وهو فى اللغة الاتفاق
وفى الشريعة اتفاق مجتهدى امة محمد عليه السلام فى عصر على امر فقيد
الامة يخرج الامم السابقة قيد فى عصر لنفى توهم جميع الاعصار وقوله
على امر يتناول القول والفعل هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر
موافقة العوام واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الراى فقال
هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر ركن الاجماع وهو ما يقوم
به الاجماع نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اى اتفاق
الكل على الحكم او شروعهم فى الفعل ان كان من بابه اى باب الفعل
كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا فى المزارعة والمضاربة او الشركة
كان ذلك اجماعا منهم على مشروعية ورخصته وهو ان يتكلم
او يفعل البعض دون البعض اى يتفق بعض المجتهدين على قول
او فعل وانتشر ذلك فى اهل عصره وسكت الباقون منهم ولا يردوا

عليهم بعد مضي مدة التأمل وهي ثلثة ايام او مجلس العلم ويسمى
هذا اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة نفي
نسبتهم الى الفسوق والتقصير في امر الدين فان الساكت عن الحق
شيطان اخرس في موضع الحاجة ولنا انه لو شرط لانعقاد الاجماع
التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف
على قول كل واحد منهم في حكم حادثة حرج بين فينبغي ان يجعل
اشتهار الفتوى والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع
وفيه خلاف الشافعي قال انه ليس باجماع لان السكوت كما يكون
للموافقة يكون للمهابة ولعدم تأدي تأملهم الى الجواب فلا يدل على
الرضا كما روي عن ابن عباس رض انه خالف عمر رض في العول
فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر رض فقال كان رجلا مهيبا فهبته
فمنعني درته قيل صح عن الشافعي انه قال الساكتون لو كانوا
نفرا يسيرا انعقد الاجماع عنده ويمكن الزام الشافعي بهذا لانه
اذا كان سكوت القليل دليل الرضا والوفاق مع عدم تمكنهم
من اظهار الخلاف لقلتهم فلان يجعل سكوت الاكثر مع تمكنهم
من اظهار الخلاف دليلا على الرضا اولى ولقائل ان يقول انما لم
يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي الى تعذر انعقاده فلا يلزم من
عدم انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وحديث
ابن عباس غير صحيح لان عمر رض كان اشد انقيادا لاستماع الحق
من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير لي ما لم اسمع
وانما لم يتعرض المص لتعريف الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه

واهله وشرطه واهل الاجماع من كان مجتهدا اذ المجتهد يأتي في باب
القياس الا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد كنقل القران واعداد
الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام فان
اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين ليس فيه هوى اي اتباع
البدعة ولا فسق لانه يورث التهمة ويسقط العدالة والاهلية
انما يثبت بالعدالة وذهب ابو بكر الباقلاني الى ان الاجتهاد
ليس بشرط واعتبر قول العامي في انعقاد الاجماع لان قول الامة
انما يكون حجة لعصمتهم عن الخطاء ولا يلزم ان يكون العصمة الثابتة
للجميع ثابتا للبعض والجواب عنه ان العوام كالانعام وكان عليهم
ان يقلدوا للمجتهدين فلا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم التقليد وكونه
من الصحابة او من العترة وفي الصحاح عترة الرجل نسله ورهطه
الادنون لا يشترط وقيل هو شرط لان النبي عليه السلام مدح اصحابه
واثنى عليهم وهم في الامر بالمعروف هم الاصول فقال عليه السلام
اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي قلنا
ما ذكرتم يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا
اهل المدينة يعني كون اهل الاجماع من اهل المدينة ليس بشرط
وقال مالك شرط لقوله عليه السلام ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي
الكير خبث الحديد والخطاء خبث فيكون منفيا عن اهلها فيكون
قولهم صوابا واجيب عنه بان المراد من الخبث من كره الاقامة في
المدينة وبانه محمول على نفي الخبث في زمن الرسول عليه السلام وانقراض
العصر يعني موت جميع المجتهدين بعد اتفاقهم على حكم ليس بشرط

لانعقاده عندنا وقال الشافعي شرط لان الاجماع انما يثبت
باستقرار الآراء واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض لان الرجوع
قبله محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولنا ان الادلة الدالة
على حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض
زيادة على النص والزيادة نسخ فلا يجوز وثمرة الخلاف تظهر فيما
اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح
وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة
يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا على ذلك الخلاف ذهب
اصحاب الشافعي الى ان ذلك الخلاف يمنع انعقاد الاجماع في العصر
الثاني وقال اكثر مشايخنا لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف
السابق عند علمائنا الثلثة وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المص
واليه اشار بقوله وليس كذلك في الصحيح قال بعضهم فيه اختلاف
بين ائمتنا فعند ابي حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنعه
وابو يوسف في رواية معه وفي رواية مع ابي حنيفة مستدلين بمسئلة
ام الولد وهي اذا قضى القاضي ببيعها لا ينفذ قضاؤه عند محمد لانه
وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند ابي حنيفة في رواية الكرخي عنه لانه
لم يقع مخالفا للاجماع وقد اختلف الصحابة في بيع ام الولد فعند
عمر رض لا يجوز وعند علي رض يجوز ويمكن ان يجاب عنهم بان
الاختلاف في المسئلة بناء على ان الاجماع المتأخر اجماع مختلف فيه
اذ عند اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا
حتى لا يكفر جاحده فصار قضاء القاضي ببيع ام الولد محلا مجتهدا

فيه غير مخالف للاجماع القطعي فينفذ قضاؤه لا بناء على انه يشترط
عدم اختلاف السابق لانعقاد الاجماع اللاحق والشرط اجتماع
الكل وخلاف الواحد الصالح للاجتهاد مانع كخلاف الاكثر
وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع
الجماعة لقوله عليه السلام يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في
ولو لم ينعقد الاجماع باجتماع الاكثر لما استحق المخالف الوعيد
ولنا ان لفظ الامة في قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول
الكل ولان كل مجتهد يحتمل الصواب والخطاء فيحتمل ان يكون الصواب
مع المخالف والمراد من قوله شذ شذ بعد ان كان موافقا للجماعة
حتى تحقق الاجماع ذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر في الاجماع
لئلا يتصور تواطئهم على الخطاء وذهب الجمهور الى عدم اشتراطه
لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص بعدد دون
عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا
لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما قال الله تعالى
ان ابراهيم كان امة قانتا ويدخل تحت النصوص الدالة على عصمة
الامة من الخطاء وقيل اقل ما ينعقد به ثلثة واليه مال السرخسي
لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجتماع لا يتحقق بذلك
بدون ح
وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به اي بالاجماع شرعا على سبيل
اليقين والقطع كرامة لهذه الامة قيد بالاصل لان الاجماع
ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع
بنص البعض وسكوت الاخرين وانما قيد بالحكم الشرعي لانه

هو محل الانعقاد لا مر الدنيا كامر الحرب وغيره فانهم اذا اجتمعوا
على الحرب في موضع معين قيل لا ينعقد اجماعا وقال بعض المعتزلة
انه ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول
الجميع صوابا البتة ولنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله
وكونوا مع الصادقين اراد بهم الصادقين في كل الامور الذي
يجب متابعتهم وهم مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضا باعيانهم
فنتبعهم وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على
الناس والله تعالى وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون
اجماعهم حجة فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم حقيقة
فان الشاهدين منهم يقبل شهادتهما مع ان صدقهما مظنون
قلت الله لم يحكم لهما باعيانهما بالعدالة ولو حكم جزمنا بصدقهما
وحكم للامة فلا بد من صدقهم والداعي اي مستند الاجماع قد يكون
من اخبار الاحاد كاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض
والسبب الداعي اليه عليه السلام لا تبيعوا الطعام قبل القبض والقياس
كاجماعهم على جريان الربوا في الارز وسببه القياس وقد يكون من
الكتاب كاجماعهم على حرمة الجدات والبنات لقوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم قال بعض لا ينعقد الاجماع الا عن خبر الواحد او القياس
اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع وقال
بعض لا ينعقد الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب القطع وقيل ينعقد
لا عن دليل بل بالالهام وتوفيق بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا
وتوفقهم لاختيار الصواب كبيع التعاطي واجرة الحمام ولكنا نقول ذلك

فاسد لان العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله
جزافا بل بناء حديث او معنى من النصوص رواه موتر او ما ذكروا
عن بيع التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا
انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار واذا انتقل
الينا اجماع السلف اي الصحابة باجماع كل عصر على نقله كان كنقل
الحديث المتواتر فانه موجب العلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القران
كتاب الله وفرضية الصلوة وغيرهما واذا انتقل الينا بالافراد بان
روى مشقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان كنقل السنة بالاحاد
فانه يوجب العمل دون العلم كخبر الواحد كقول عبيدة السلماني اجتمع
الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة
الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقال بعض اصحاب الشافعي
الاجماع المنقول بالاحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي وقول
الواحد لا يوجب القطع قلنا الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد بل
الاجماع الظني ثم هو على مراتب لما ذكر مراتب الاجماع باعتبار
النقل من كونه متواترا او غيره ذكر مراتبه باعتبار المجتمعين وكيفية
اتفاقهم فالاقوى اجماع الصحابة نصا اي نصريحا من الكل لا خلاف
في حجيته فانه مثل الاية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ثم الذي يعني
ثم بعد هذا الاجماع الذي نص البعض اي بعض الصحابة وسكت
الباقون لان السكوت في الدلالة على الاتفاق دون النص وفي
التلويح لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي وان كان هو من الادلة
القطعية بمنزلة العام من النصوص ثم اجماع من بعدهم اي

اجماع اهل كل عصر بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من
سبقهم فانه بمنزلة الخبر المشهور ظاهر كلامه يشير الى ان اجماع
غير الصحابة منحط الدرجة عن الاجماع السكوتي من الصحابة ولقائل
ان يقول السكوت في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي
اعلى درجة من التنصيص لانا نقول انما انحطت درجته عن الاجماع
السكوتي لمكان الاختلاف فيه لانا نقول المخالف للاجماع السكوتي
اكثر كالشافعي والباقلاني وابن ابان وبعض المعتزلة ثم اجماعهم
على قول من سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة اخبار الاحاد يوجب
العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد والائمة
في عصر من الاعصار اذا اختلفوا في مسئلة على اقوال كان
اجماعا منهم على ان ما عداها اى ما عدا تلك الاقوال باطل فلا يجوز
لمن بعدهم احداث قول اخر مثاله جارية اشتراها رجل ووطئها
ثم وجد بها عيبا فقيل ان الوطئ يمنع وقيل الرد ولا يمنع وله
الرد مع الارش فالرد مجانا يكون خارجا عن هذين القولين
فلا يجوز وقيل هذا في الصحابة رض خاصة اى ذهب بعضهم
الى ان كون الاختلاف على قولين اجماعا على بطلان ما عداهما
مخصوص بالصحابة والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق يجري
في اختلاف كل عصر هكذا قيل والله اعلم

القياس

في اللغة التقدير وفي الشريعة تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة
اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه القياس بين
المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب
الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن تفهم الخطاب لان الاصل سابق
والفرع لاحق ووصف المعدوم بالسبق والتأخر لا يصح لان المعدوم
ليس بشيء ولقائل ان يقول لا نم جريان القياس بين المعدومين
وما ذكرت من المثال غير مستقيم لانه قياس المجنون على الصغير
في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب غاية الامر ان
يكونا عدميين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين والشيء ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه كما فسره به سيبويه والشيء بهذا المعنى يطلق
على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان وهو ابانة
مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر اختار لفظ الابانة
دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت لان المثبت هو
الله تعالى وانما قال مثل حكم لانه لو قال ابانة حكم لقيل لزم منه
انتقال العرض وهو فاسد احتج من ابطل القياس بالكتاب
والسنة والمعقول اما الكتاب قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شيء اى بيانا لكل امر من امور الشرع وفيه بيان ان الاحكام
كلها في الكتاب بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه فان لم يوجد
فالابقاء على الاصل من الوجود او العدم واما السنة فقوله عليه السلام
لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا
فقاسوا ما لم يكن بما كان فضلوا واضلوا واما المعقول فهو ان
في القياس شبهة في اصله لان الوصف الذي هو علة غير منصوص
عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق الله بطريق فيه شبهة ولا يلزم
على هذا اخبار الاحاد فان اصله قول الرسول وهو موجب للعلم

قطعا وانما تمكن الشبهة في طريق الانتقال وانه حجة عقلا ونقلا اما
النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشئ
الى نظيره كذا قاله ثعلب من كبار ائمة اللغة وهذا هو القياس
وحديث معاذ معروف وهو ما روي ان النبي عليه السلام حين
بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم
تجد قال بسنة رسول الله عليه السلام قال فان لم تجد قال اجتهد
برأيي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله
ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله فان قلت لا نسلم
صحة الحديث لانه قوله فان لم تجد في كتاب الله يناقض قوله تعالى
ما فرطنا في الكتاب من شئ ولانه عليه السلام سأله عما به يقضي بعد
ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لان جواز نصبه مشروط لصلاحيته
القضاء قلت قول الرسول دون على ان القياس حجة والكتاب
دل على وجوب اتباع قوله عليه السلام فكان كتاب الله دالا
على الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون في كتاب الله تفريط
والمراد من قوله بعث معاذا عزم ان يبعث واما المعقول فهو
ان الاعتبار واجب بقوله تعالى فاعتبروا وهو التأمل فيما اصاب
من قبلنا من المثلات اي العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء
فسر الاعتبار بالتأمل وان كان المراد منه والله اعلم رد انفسنا
الى انفسهم في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب
لان هذه الرد انما يتحقق بالتأمل في احوالهم فلما كان التأمل هو
المؤدي الى هذا الرد جعل التأمل نفس الرد اقامة للسبب مقام

المسبب وجعله دليلا معقولا باسباب نقلت عنهم لنكف عنها
احترازا عن مثله من الجزاء فالتأمل يكون في الحكم والسبب
والقياس نظيره لان النظر فيه ايضا في الحكم والعلة والشرع
كما جعل المثلات متعلقة باسباب قصها كذلك جعل الاحكام
الشرعية متعلقة بمعان اشار اليها فكما ان مباشرة اسباب
تلك المثلات يوجب المثلات فكذلك وجود مثل معنى الحكم
المنصوص في غيره يوجب مثله الحكم المنصوص عليه في غيره فدل
الاعتبار المذكور على صحة القياس ومن هذا يعرف ان الاول
استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته لانه ثابت
بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلا معقولا لان الوقوف يحصل
بالتأمل لا بظاهر النص فان قلت الاعتبار المأمور به انما هو بما
ذكر من المثلات خاصة فلا يكون له دلالة على كون القياس
الشرعي حجة مأمورا به قلت ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات
وغيرها فهو دليل بعبارته على ان القياس حجة وان اريد به
الاعتبار في المثلات فحسب فهو ايضا دليل على ان القياس
حجة بدلالته وكذلك التأمل هذا استدلال ثان بالمعقول ووجهه
ان التأمل في حقايق اللغة لاستعارة غيرها اي غير الفاظ الحقايق
سائغ اي جائز كالتأمل في الانسان معنى الشجاعة لاستعارة اسم
الاسد والقياس نظيره اي نظير كل واحد من التأملين من حيث
انه تأمل في معاني النص لاثبات حكم في كل موضع علم انه مثل
المنصوص عليه فان قيل هذا اثبات الشئ بنفسه لانه قاس

جواز القياس على جواز الاستعارة على الوجه الذي ذكر قلت
لا نم ان هذا قياس بل هو اثبات لجواز القياس بدلالة الاجماع
على جواز الاستعارة بحكم العقل فان العقل يحكم انه اذا جازت
الاستعارة مع كونها غير ضرورية كان القياس الذي هو ضروري
جايزا بطريق الاولى فان قلت هذا يدل على جوازه والمقصود
وجوب متابعته وهذا لا يفيده قلت اذا جاز وجب العمل به
والا يلزم العمل بما ليس بدليل اذ ليس بعد القياس دليل
آخر او اهمال الحادثة وكلاهما منفيان وبيانه اي بيان ان القياس
نظير الاعتبار المذكور والاستعارة من حيث ان النظر في كل واحد منهما
نظر في الحكم والسبب ثابت في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة بالنصب
اي بيعوا الحنطة بالحنطة بدلالة الباء فانها تقتضي فعلا يلتصق بواسطتها
بما دخلت فيه وههنا ذكر في المبادلة فناسب تقدير بيعوا وجاء الرفع
ايضا تقديره بيع الحنطة بالحنطة على حذف المضاف والحنطة بالحنطة
على حذف المضاف والحنطة بكيل اي الحنطة شيء من شانه الكيل
عند ارادة معرفة مقداره قوبل بجنسه وقوله عليه السلام مثلا بمثل
حال لما سبق يعني بيعوا الحنطة اخرى متماثلين والاحوال شروط
اي بيعوا بهذا الوصف وهو التسوية بين البدلين والامر للايجاب
والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط وارد بالمثل القدر
وهو الكيل في المكيل والوزن في الموزون دون غيره بدليل ما ذكر
في حديث آخر كيلا بكيل وزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل واراد
بالفضل في قوله والفضل ربوا الفضل على القدر اي القدر الشرعي الذي

ذكرناه حتى لا يجري الربوا في بيع ذرة من الذهب بذرتين
ولا في حفنة بحفنتين ولا في بيع خمس حفنات بست حفنات اذا لم
يبلغ نصف صاع فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما اي بين
البدلين في القدر ثم حرمته اي حرمة الفضل ثبت بناء على فوات
حكم الامر وهو وجوب التسوية فيكون الحرمة ثابتة باشارة الامر
عرف ذلك بالتأمل في صيغة النص وبقوله عليه السلام الفضل
ربوا لان الربوا اسم لكل زيادة في احد البدلين هذا اي الذي
ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل حكم النص والداعي
اليه اي العلة الداعية الى وجوب التسوية القدر والجنس لان
ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال اذا بيعت بجنسها يقتضي
ان يكون امثالا متساوية ولن يكون كذلك اي لن يكون امثالا
متساوية الا بالقدر والجنس لانه لو لم يوجد الجنس كالحنطة مع
الشعير لا يتحقق التساوي وكذا ان لم يوجد القدر كما في العدديات
لا يحصل المساوات في المقدار على سبيل الحقيقة لان المماثلة تقوم
بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس والى الجنس اشار عليه السلام
بقوله الحنطة بالحنطة والى الصورة اشار عليه السلام بقوله مثلا
بمثل فيكون الجنس والقدر علة العلة والحكم يضاف الى علة العلة
ايضا وسقطت قيمة الجودة في الربويات هذا جواب سوال
مقدر وهو ان يقال لا نم ان المماثلة حقيقة يثبت بما ذكرتم فان
التفاوت بينهما قد يبقى في الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا
فان المالية يزداد بالجودة فان من باع ثوبا جيدا بثوب رديء

ودرهم في مقابلة ولو باع قفيزا جيدا بقفيز ردي ودرهم لا يجوز
بالنص وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء هذا حكم النص
اي كون الداعي الى وجوب التسوية القدر والجنس ثابت
باشارة النص لا بمجرد الراي ووجدنا الارز هذا شروع في بيان
ما لم يوجد فيه نص يعني وجدنا مقادير الارز وغيره كالجص
والدخن اي الذرة امثالا متساوية وكان الفضل على المماثلة
فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا
تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حكم النص وهو كون العقد
خاليا عن العوض وكونه حراما على طريق الاعتبار المامور به وهو
اي القياس المتنازع فيه بيننا وبين نفاته نظير المثلات اي
العقوبات النازلة بالامم السالفة ويكون كل واحد منهما ثابتا
بالنص في محل معللا بعلة اشير اليها فيه فيكون الاعتبار بالتامل
في الحكم الشرعي وهو قياس غير المنصوص على المنصوص كالاعتبار
فيما ذكرنا فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل
الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم
مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف
في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا
يا اولي الابصار الاية نزلت في يهود بني النضير حيث صالحوا
رسول الله عليه السلام حين قدم المدينة ان لا يكونوا عليه
فنقضوا العهد في وقعة احد ثم خرج النبي عليه السلام وامرهم بالخروج
من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام فمكر المنافقون اليهم ان لا يخرجوا

الجودة يجوز

من الحصن فان قاتلوكم فنحن معكم وان خرجتم لنخرجن معكم فلما
ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى عليه السلام عليهم الا الجلاء لاول
الحشر متعلق باخرج اي وقت اول الحشر وهو حشرهم الى الشام وظن
الناس ان لا يخرجوا من ديارهم لعزهم وظن بنو النضير ان حصونهم
مانعتهم من الله فاتاهم امر الله ومعنى تخريب بيوتهم انهم اخربوها
لحاجتهم الى الخشب والحجارة فسدوا افواه الازقة وان لا يبقى للمسلمين
بعد جلائهم مساكن ومعنى تخريبهم بايدي المؤمنين تسببهم في ذلك
فانهم امروهم وكلفوهم عليه فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل
لقوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم اي على بني اسرائيل ان اقتلوا انفسكم
او اخرجوا من دياركم جعل الخروج عديل قتل النفس فاثر بنو
اسرائيل القتل على الخروج والكفر يصلح داعيا اليه اي الى الاخراج
كما يصلح للقتل فيكون الذين كفروا بيانا للجناية وقوله من اهل
الكتاب بيان لغلظ الجناية وقوله من ديارهم بيان لغلظ العقوبة
ولاول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول من الامور
الاضافية يدل على الحشر الثاني بعده وهو اجلاء عمر رض اياهم من
خيبر الى الشام ثم دعانا اي الله تعالى بقوله فاعتبروا الى الاعتبار
بالتامل في معاني النص للعمل به اي بما وضح لنا من المعنى فيما لا نص
فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا اتوقيا عن مثل
ما نزل بهم فكذلك ههنا اي فكذلك الحكم في الشرعيات لاستخراج
مناط الحكم باشارة صاحب الشرع للعمل به فيما لا نص فيه والجواب
عن نفاة القياس اما عن الاية والقران ينزل تبيانا لكل شيء

والقياس شيء من تلك الاشياء المبينة في الكتاب وكل شيء في
الكتاب لا يكون باسمه الموضوع له فيكون بيانا بمعناه واما عن السنة
فالمراد به الراي الفاسد بدليل قوله تاسوا اما لم يكن بما قد كان فكان
قياس المعدوم بالموجود فاسد لانه لا مماثلة بينهما على ان اسناد
الحديث ضعيف ضعفه البخاري والنسائي وعن المعقول فهو ان
تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص وان ثبت بدليل فيه شبهة
لكن وضع الشرع الاسباب على وجه يكون فيه شبهة لاجل العمل
كالايات المأولة والعام الذي خص منه البعض فكذا هذا والاصول
في الاصل معلولة اي الاصل في النصوص من الكتاب والسنة والاجماع
الامة ان يكون ذات علة وهي وصف يكون الحكم متعلقا به بهذه
ثلثة احكام الاول ان الاصل في النصوص ان يكون معلولة والثاني
انها معلولة باحد اوصافها لا بكلها ولا بكل واحد منهما واليه اشار
بقوله الا انه لا بد في ذلك من دلالة التمييز اي دليل يميز ما هو العلة
عن غيرها والثالث قوله فلا بد قبل ذلك اي قبل التعليل من قيام
الدليل على انه للحال شاهد اي ان النص معلول في حال القياس
واللام يكون بمعنى في كقولهم كتبته لخمس بقين من رجب اي في
خمس ولا يكفي كون الاصل في النصوص التعليل عبر عن المعلول
بالشاهد لان اشتمال النص على العلة الجامعة بين محل المنصوص عليه
والفرع شهادة منه على حكم الفرع فيكون شاهدا على ثبوت الحكم
في الفرع ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط في ركن
وحكم ودفع فهذه الامور اربعة تجب معرفتها في القياس فشرطه ان

لا يكون الاصل وهو محل الحكم المنصوص عليه عند اكثر الفقهاء
كالبر اذا قيس عليه الارز والفرع هو الارز وعند المتكلمين
هو النص الدال على الحكم في المقيس عليه من نص او اجماع والفرع
هو قبح بيع الارز متفاضلا والاشبه هو الاول لان الاصل
يطلق على ما يبتني عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه
على المحل بالمعنيين وقيل الاشبه هو الثاني لان الذي يبتني على
الغير هو الحكم دون المحل واذا عرف هذا فنقول ان كان المراد
من الاصل النص فمعناه شرطه ان لا يكون النص المثبت للحكم
مخصوصا بحكمه اي منفردا مع حكمه بذلك المحل ليس المراد من الخصوص
المنفي المخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع من القياس الا يرى
ان اهل الذمة لما خصوا عن آية القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان
بالقياس والباء بمعنى مع وضميره راجع الى الاصل والفرق بين استعمال
الباء بمعنى مع وبين مع ان مع لابتداء المصاحبة والباء لاستدامتها
بنص آخر الباء للاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم اي بسبب نص
آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وان كان المراد من الاصل
محل الحكم فالباء في بحكمه يكون صلة للخصوص وهي يدخل على المقصور
كثيرا فيحمل على القلب كشهادة خزيمة اي قبول شهادته هذا هو الحكم
خصت شهادته من عموم ساير الشهادات المشروطة بالعدد
وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين قصة ما روي ان النبي عم
اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن وانكر الاستيفاء وجعل
يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من شهد لي فقال خزيمة

انا نشهد يا رسول الله عليه السلام انك اوتيت عن
الناقة وقال عليه السلام كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله
انا نصدقك فيما تاتينا عن خبر السماء فلا نصدقك فيما تخبره من اداء
ثمنها فقال عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه فجعل شهادته
كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلا على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم
في شهادة غيره وان كان فوقه في الفضيلة كالخلفاء الراشدين
مع ان النصوص اوجب اشتراط العدد في حق العامة فلا يجوز تعليله
لانا متى عدينا الحكم الى غيره ابطلنا الخصوصية الثابتة بالنص وانما
خص بهذه الكرامة بين ساير الحاضرين لفهمه جواز الشهادة
لرسول الله عليه السلام بناء على اخباره كجواز الشهادة لغيره
بناء على العيان فان قوله عليه السلام في افادة العلم كالعيان
وان لا يكون معدولا به اي فيه للتعدية لان العدول لازم
فلا يتادى المجهول منه الا بالصلة والضمير راجع الى الاصل يعني
ان لا يكون الاصل عادلا عن سنن القياس اي مائلا كبقاء الصوم
مع الاكل والشرب ناسيا ثبت هذا بالنص وهو قوله عليه السلام
تم صومك فانما اطعمك الله وسقاك فانه مخالف للقياس فلا يجوز
قياس المخطي عليه وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه
الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا شرط ثالث للقياس تسمية ولكنه
في الحقيقة ستة شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا لان الكل
راجع الى تحقق التعدي فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين
لانهما ليسا من التعدي بل من شروطه الشرط الاول كون وصف

الاصل متعديا وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة وهو لا يجوز
عندنا خلافا للشافعي كما سنذكره ان شاء الله تعالى اعترض بهن
بان تعدي الحكم وهو انتقاله من محل آخر محال لانه عرض لا يقبل الانتقال
وبان التعدي حكم القياس فلا يجوز ان يكون شرطا واجيب عنه
بان المراد من تعدي الحكم تعدي مثل حكم الاصل في الفرع مجازا
وعن الثاني بان المراد ان تصور وقوعه شرط له لا نفسه ولا يبعد
في ان يكون تصور وقوعه متقدما ووجوده متاخرا والثاني ان يكون
المتعدي حكما شرعيا لان القياس لا يجري في اللغة لقوله تعالى
وعلم ادم الاسماء كلها الآية لا يقال الاية تدل على ان الاسماء
توقيفية دون الافعال والظروف والخلاف جار في الكل لان
المراد من الاسماء الكلمات وقال ابو بكر الباقلاني القياس يجري
في الاسماء ايضا لانا راينا ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل اشتداده
واذا زالت الشدة زال الاسم كما لو تخلل والدوران يفيد غلبة
الظن والشدة حاصلة في النبيذ فيسمى خمرا فيكون حراما الا يرى
ان كتب النحو والصرف مملوة بالاقيسة قلنا الدوران لا يقبل التعليل
عندنا وانما المعتبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا ولانم ان الاسم اللغوي
ثبت قياسا لوجود معنى الشيء في شيء الآخر بلا وجود صورته الا يرى
ان الياقوت قايم بالذات والظرف ايضا قايم بالذات مع هذا
لا يسمى الظرف ياقوتا وما ذكروا من الاقيسة في الكتب ثابت بالتوقيف
والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص اذ لو كان فرعا لآخر
لا يجوز القياس عليه كما فعل بعض الشافعية قاس السفرجل على التفاح

فی کونه ربوياً بعلة الطعم ثم قاس التفاح على البر بعلة الطعم ايضا
فانه يمكن قياس السفرجل على البر بعلة الطعم فلا يحتاج الى القياس
الاخر والرابع ان يكون المعدى بعينه من غير تغيير اذ لو وقع فی ذلك
الحكم تغيير فی الفرع لا يكون الثابت فی الفرع مثل الثابت فی الاصل
فلا يجوز القياس والخامس كون الفرع نظير الاصل فی العلة والحكم
اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم فی الفرع بالرأی من غير الحاق باصل
وهو باطل والشرط السادس ان لا يكون فی الفرع نص اذ لو كان
فيه نص فان كان حكم القياس موافقاً لحكم النص لم يكن للقياس
فائدة وان كان مخالفاً كان باطلاً لان القياس لا يجوز ان يكون
مبطلاً لحكم النص وقال الشافعی ان كان حكمه موافقاً لحكم القياس
كان القياس صحيحاً وكان مؤكداً للنص فلا يستقيم التعليل لما بين
المص الشروط فرع عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط الثانی من
الشروط الستة يعنی لا يجوز التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بان
يقال الزنا سفح ماء محرم فی محل محرم وهذا المعنی موجود فی اللواطة
فيكون اللواطة زنا فيجری عليها حكم الزنا لانه ليس بحكم شرعی
ولا لصحة ظهار الذمی لكونه ای كون التعليل تغيير الحرمة المتناهية
بالكفارة فی الاصل الى اطلاقها فی الفرع عن الغاية هذا تفريع على الشرط
الرابع بيانه ان ظهار الذمی لا يصح عندنا حتى لا يحرم الوطء وعند
الشافعی يصح ظهاره فيحرمه وعلل بان حكمه حرمة الوطء والكافر اهل
لها فيصح ظهاره كما يصح طلاقه قياساً على المسلم قلنا هذا تغيير لحكم
الاصل وهو ظهار المسلم فی الفرع وهو ظهار الذمی وانما قلنا انه تغيير

لان حكم الاصل ثبوت الحرمة موجبة للكفارة متناهية بها وحكم الفرع
ثبوت الحرمة مؤبدة غير متناهية بالكفارة لان الكافر ليس اهلا
لها لان فيها معنى العبادة والواجب على المظاهر اذا لم يقدر
على الاعتاق الصوم والصوم هو لا يصح من الكافر والواجب بالنص
تحرير خلفه الصوم والكافر ليس باهل له وان كان للتحرير المطلق
اهلا ولا لتعدية الحكم من الناسی فی الفطر الى المكره والخاطئ هذا
متفرع على الشرط الخامس قال الشافعی لما صار الناسی معذورا
مع انه عامد فی نفس الفعل فلان يعذر المكره والخاطئ وهما ليسا
بعامدين فی نفس الفعل اولى واما الخاطئ فظاهر واما المكره فلان
فعله منتقل الى المكره فلا يبقى للمكره فعل اصلا لان عذرهما دون
عذره ای عذر الناسی لان النسيان يقع فی الانسان بلا اختيار
منه فيكون منسوبا الى صاحب الحق لانه هو الذی اوجده الا يرى
الى قوله عم فانما اطعمه الله وسقاه بخلاف الفرع وهو الفعل الخاطئ
والمكره لانه وجد ممن عليه الحق من وجه لانه بكسب حصل وان
كان هو بخلق الله ايضا على مذهب اهل السنة فلم يجعل ساقطا
لوجوده بكسب العبد فتعدية عدم الفطر من الناسی الى الخاطئ والمكره
يكون فاسدة لعدم المماثلة بين الاصل والفرع لان عذرهما ليس
من قبل من له الحق ولهذا اوجب الشرع الكفارة على الخاطئ
فان قلت انتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس
بنظيره فی اثبات الكرامة قلت الاصل فی ثبوت الحرمة هو الولد
المستحق لكرامات البشر ثم يتعدى ذلك الى ابويه كانهما صارا

شخصا واحدا ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطئ مقامه ويستوى فى
ذلك الوطئ الحلال والحرام ولا اشترط الايمان فى رقبة كفارة
اليمين والظهار هذا فرع على الشرط السادس اشترط الشافعي
الايمان فى كفارة اليمين والظهار للجواز علله قال هو تحرير فى
تكفير فيشترط فيه الايمان كما يشترط فى كفارة القتل وانما لم
يجز هذا التعليل عندنا لانه تعدية الى شئ فيه نص بتغير وذلك
الشئ هو كفارة اليمين والظهار فان النص الوارد فيهما مطلق وبهذا
التعليل صار مقيدا وتقييد المطلق تغيير له والشرط الرابع اى الشرط
الرابع للقياس من الشروط الاربعة وانما صرح به ليمتاز من
الشروط المتضمنة فى ضمن الشرط الثالث ان يبقى حكم النص بعد
التعليل على ما كان قبله فان قلت لا يصح القياس الا بتغيير حكم
النص لانه قبل التعليل خاص وبعده يعم فكيف صح اشتراطه
قلت معناه لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل التعليل به كتعليل
الشافعي فى قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه علل
الاطعام بالتمليك والاطعام لغة جعل الغير طاعما وكان هذا مفهوم
النص قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة فلما علله بالتمليك قياسا
على الكسوة تغير بعد التعليل ما هو المفهوم من النص قبله حيث
لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة وهو باطل لانه لا يجوز
التعليل على وجه يتغير حكم الاصل فى الفرع كما ذكرنا فى ظهار الذمي
فلان لا يجوز على وجه يتغير حكم النص فى عين المنصوص عليه اولى
وانما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام

الا سواء بسواء لان استثناء حال التساوى دل على عموم صدره
من الاحوال هذا جواب نقض يرد على ما ذكرنا وهو انتم غيرتم
حكم النص فى الربوا بالتعليل لان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
الا سواء بسواء يعم القليل والكثير فخصصتم القليل الذى لم يدخل
تحت الكيل بالتعليل تقرير الجواب انه عليه السلام استثنى الحال
بقوله عليه السلام الا سواء بسواء اذ المراد حال التساوى فى الكيل
والمذكور فى صدر الكلام وهو الطعام عين واستثناء الحال من العين
لا يستقيم اذ الاصل فى الاستثناء الاتصال فعلم انه مستثنى من
احوال التساوى والتفاضل والمجازفة ولن يثبت ذلك اى التساوى
الا فى الكثير لان المراد منه التساوى فى الكيل بالاجماع وكان
اخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير
بالنص اى بدلالته مصاحبا حال من النص للتعليل لا به اى لا بالتعليل
وانما سقط حق الفقير فى الصورة هذا جواب عن نقض اخر وهو
ان الله تعالى اوجب الزكوة وفسرها النبي عليه السلام فى الابل
بقوله فى خمس من الابل شاة فصار حق الفقير فى صورة الشاة
ومعناها فانتم ابطلتم بالتعليل بالمالية صورة الشاة حيث قلتم
يجوز قيمتها وهذا تغيير لحكم النص وقد وقعتم فيما ابيتم تقرير الجواب
ان حق الفقير فى الصورة سقط بالنص اى باذنه الثابت بالنص
وهو قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها لا بالتعليل
لانه وعد ارزاق الفقراء اى وعد الله تعالى للفقراء ارزاقهم ثم اوجب
مالا مسمى على الاغنياء لنفسه كالشاة والبقرة ونحوهما ثم امر الله تعالى

الاغنياء بانجاز اى بقضاء ما وعده الله تعالى للفقراء كقوله تعالى
انما الصدقات للفقراء من ذلك المسمى وهو عين الشاة والبقر
او عين النقدين وذلك لا يحتمل اى ذلك المسمى لا يحتمل انجاز ما
وعده الله للفقراء من عينه مع اختلاف المواعيد لكثرة حاجاتهم
فلا يكون حقهم متعلقا بعين المنصوص بل بمطلق المال فكان
الامر بانجاز المواعيد اذنا بالاستبدال لقضى حاجاتهم فيحصل
الوفا بالوعد فثبت ان استبدال المسمى بالنص المصاحب بالتعليل
لا بمجرد التعليل وركنه اى ركن القياس ما جعل علما اى وصف
جعل علامة انما قال ركنه هذا لان ركن الشئ ما يقوم به ذلك
الشئ ولا قيام للقياس الا به لانه ما لم يكن اشتراك الاصل
والفرع فى الوصف لا يثبت الاشتراك بينهما فى الحكم فلا يثبت
القياس وانما جعل علامة لان علل الشرع امارات ودلالات
على الاحكام لا موجبة لذاتها لان الموجب هو الله تعالى ثم الحكم
فى المنصوص ان كان مضافا الى النص فى الاصل والى العلة
فى الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك علما على وجود
حكم النص فى الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة فى الاصل
والفرع جميعا كما هو مذهب بعض مشايخنا يكون ذلك الوصف علما
فيهما وجه مشايخ عراق ان النص دليل قطعى والعلة دليل فيه
شبهة واحالة الحكم الى القطعى اولى من احالته الى المظنون واضيف
الحكم فى الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها فان قلت اذا
لم يثبت الحكم فى الاصل بالعلة فمن اين يتاتى التعدية الى الفرع

قلت المعنى فى الاصل صار لاضافة الحكم اليه مؤثرا لكن لم يظهر
اثره فى المنصوص لكون النص اقوى منه وانعدم النص
فى الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره فى الفرع لانه لا دليل
فيه اقوى منه وجه بعض المشايخ ان العلة اذا لم يكن لها
اثر فى حكم الاصل ولا نص فى الفرع لا يثبت الحكم فى الفرع لان
القياس لا يكون الا بابانة حكم فى الفرع بعلة مثل علة الاصل
ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثره وعلة الاصل غير مؤثرة
ويمكن ان يقال فى هذا المقام المراد من قوله ما جعل علما على حكم
النص اينما كان اعم من ان يكون فى الاصل او الفرع وهو الظ
فيرتفع الخلاف على حكم النص مما اى من الاوصاف التى
اشتمل عليه النص اى يثبت حكمه به عدى بعلى لتضمنه معنى البناء
اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغة
كاشتمال نص النهى عن بيع الابق على العجز من التسليم الا ان
ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بد ان يكون ثابتا به
صيغة او ضرورة اقتضائه والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يمكن
جعله علما على حكمه وجعل الفرع نظيرا له فى حكمه اى حكم النص احترز
بهذا عن العلة القاصرة اذ ليست بركن للقياس بوجوده ذلك
الوصف فى الفرع والباء فيه للسببية هذا اشارة الى ان اركان
القياس اربعة وهى الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع
واما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجته ولا يجوز ان يكون ركنا له
وموقوفا عليه كذا قاله ابن الحاجب وكلام المص وان لم يكن

صريحا فی کون الثلثة ارکان للقیاس لکنه یستفاد منه توقفه علیها
لانه موقوف علی المعنی المذکور والمعنی المذکور موقوف علی الثلثة الباقیة
وهو ای ذلک المعنی الذی جعل علما علی حکم النص جایز ان یکون
وصفا لازما للمنصوص علیه کالثمنیة فانها لازمة للذهب والفضة
عللنا بها فی وجوب الزکوة فی حلی النساء وقلنا یجب الزکوة فی
المصنوع منهما کما یجب فی غیر المصنوع بعلة الثمنیة باصل الخلقة
وهذه الصفة لا تبطل بصیرورته حلیا والخصم علل بها فی باب
الربوا وهو مردود عندنا لانه تعلیل بالعلة القاصرة بخلاف
تعلیلنا بالثمنیة فی باب الزکوة لانها متعدیة الی الحلی والمراد بالثمنیة
ان یکون الذهب والفضة بحال یقید بها مالیة الاشیاء وعارضا
کالانفجار فی قوله علیه السلام فانها دم عرق انفجر والتعلیل به
یدل علی اعتبار صفة الخروج وهو عارض لان الدم الذی فی العروق
لیس بمنفجر واسما ای جایز ان یکون ذلک المعنی اسما کالدم فی
قوله علیه السلام للمستحاضة توضائی وصلی وان قطر الدم علی
الحصیر فانها دم عرق انفجر فان الدم اسم علم ای الموضوع غیر
مشتق عن معنی والتعلیل به یدل علی اعتبار صفة النجاسة فان قلت
ما الفرق بین جواز التعلیل باسم الدم وعدم جوازه باسم الخمر
اجیب بان التعلیل هناک لتعدیة اسم الخمر الی النبیذ ثم یترتب الحرمة
علی الاسم فیکون قیاسا فی اللغة فلم یجز وههنا بمعنی الاسم لتعدیة
الحکم الی الفرع لا بالاسم فیکون تعلیلا بالوصف حقیقة فیصح وجلیا
بحیث لا یحتاج الی النظر الکثیر کوصف الطواف فی الهرة فی قوله م

الهرة لیست بنجسة فانها من الطوافین وخفیا مثل علة الربوا
وهی القدر والجنس عندنا والطعم فی المطعومات والثمنیة فی الذهب
والفضة عند الشافعی والاقتیات والادخار عند مالک وحکما ای
یجوز ان یکون ذلک الوصف حکما شرعیا کالتعلیل بالدینیة الثابتة
فی الذمة فی جواز اداء الدین عن المیت قال النبی علیه السلام للمراة
التی سالته عن الحج عن ابیها ارایت لو کان علی ابیک دین فقضیته
اما کان یجزیک فقالت نعم فقال دین الله احق لان قوله علیه السلام
دین عبارة عن حق ثابت فی الذمة وذلک بالوجوب وانه
حکم وفردا کعلة تحریم النساء وهو الجنس وحده او الکیل وحده
او الوزن وحده وعددا مثل القدر مع الجنس فی علة تحریم
التفاضل ویجوز ان یکون الوصف التی جعل علة فی النص کقوله
علیه السلام انها من الطوافین وقوله علیه السلام کیلا بکیل وغیره
اذا کان ثابتا به ای بالنص کتعلیل جواز السلم بتغیر العاقد ولکن
لیس فی النص لانه معنی فی العاقد لکنه ثابت بالنص باعتبار ان
وجود السلم المنصوص علیه بما روی انه علیه السلام نهی عن
بیع ما لیس عند الانسان ورخص فی السلم یقتضی عاقدا ولا
صفة فیکون ثابتا باقتضائه فیکون کالثابت بعینه ودلالة ای
ای دلیل اطلق المصدر علی الفاعل کون الوصف علة لما ذکر
ان رکن القیاس هو الوصف اشار الی الدلیل الذی یعلم به
کون الوصف علة صلاحه وعدالته بظهور اثره فی جنس الحکم المعلل
به قبل القیاس کما ان شهادة الشاهدین بعد صلاحهما للشهادة

عدام ه

بان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما لا يقبل ما لم يثبت عدالته والمؤثر
باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة
اقسام الاول ان يظهر تاثير عين ذلك الوصف في عين ذلك
الحكم وهو المقطوع الذي لا ينكره احد والثاني ان يظهر اثر عين
ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب كتاثير
الاخوة لاب وام في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية النكاح
فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة والثالث
ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة
المتكثرة بعذر الاغماء فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض
ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس
ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض فانه ظهر تاثير جنسه وهو
مشقة السفر في جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام
حجة ونعني بصلاح الوصف ملاءمته وهو اي الملائمة تذكير الضمير باعتبار
كونها مصدرا ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله
عليه السلام وعن السلف اي الصحابة والتابعين بان لا يكون نائيا
عن طريقتهم في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية والمقصود
بها اثبات الحكم الشرعي فلا يصلح العمل بها الا ان يكون موافقة
لما نقل عن الذين ببيانهم عرف احكام الشرع قال الغزالي المراد
بالمناسب انه اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل
العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وقولنا اذا اسلم احد
الزوجين اضيفت الفرقة الى اباء الآخر لانه يناسبه لا الى الاسلام

لانه عرف عاصما لا قاطعا للحقوق كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح جمع
منكح بفتح الميم بمعنى النكاح ولقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد
به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذان
احدهما حذف الياء بعد الكاف والثاني جمع المفعول على مفاعيل
مقصورا على السماع وقولهم ملاعين ومكاسير شاذ كذا في الشافية
لما يتصل به من العجز اللام متعلق بالتعليل والضمير في به راجع الى
الصغر اعلم ان ولاية انكاح الصغار معلولة اتفاقا وكذا في نكاح
الصغاير معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي وفائدة
الخلاف يظهر فيما اذا زوج الاب البالغة من غير كفو من غير رضاها
لا ينفذ عندنا خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبار الثيب الصغيرة
عندنا خلافا له فانه اي الصغر مؤثر في اثبات الولاية في مال الصغير
فان الصبا مظنة العجز دون البكارة كتاثير الطواف مفعول مطلق
لما يتصل به من الضرورة يعني التعليل بالصغر موافق للعلل المنقولة
لانه مثل الطواف الذي علل به النبي عليه السلام سقوط النجاسة
عن الهرة في قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من
الطوافين فالطواف منشاء للضرورة وهي تعذر صون الاواني
عن الهرة والضرورة مؤثرة في اسقاط النجاسة فكذا الصغر منشاء
للعجز والعجز مؤثر في اثبات الولاية فكان التعليل بالصغر موافقا
لتعليل رسول الله عليه السلام دون الاطراد يعني الدليل الدال
على علية الوصف صلاحه وعدالته لا الاطراد وجودا او وجودا وعدما
يعني وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه كقوله عليه السلام

لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب وجوداً
وعدما فانه اذا وجد شغل القلب بشيء او غضب لم يحل له القضاء
واذا لم يوجد شغل القلب بشيء او غضب يحل له القضاء احتج اهل
الطرد بان العلل الشرعية امارات على الاحكام لا موجبة لان
الموجبة هو الله تعالى فاذا اطرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف
امارة للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل لان امارة الشيء
ما يكون علامة على وجود ذلك الشيء والجواب عنهم ان قولهم العلل
امارات مسلم في حق الله تعالى جعلها امارات لا ايجابه تعالى واما
في حقنا فليست كذلك بل هي موجبة لانا مبتلون بنسبة الاحكام
الى العلل فاذا وجد العلة الشرعية وجد حكمها بها لا محالة كما نسب
الاجزية الى افعالنا ونسب حل البضع الى النكاح والقصاص
الى القتل وان كان المقتول ميتا باجله واذا كان كذلك لم يكن
بد من التمييز لان الوجود قد يكون اتفاقا ومجرد الاطراد ان من قال
لعبده انت حر ان كلمت زيدا دار وجود العتق مع الكلام كما
دار مع انت حر وهو علة فلا بد من ان يكون مؤثرا ومن جنسه
اي من جنس الاطراد التعليل بالنفي من حيث ان كلا منهما لا يصلح
دليلا لان استقصاء العدم لادنى ملابسة يعني طلب العلة فانتهى
الى عدمها لا يمنع الوجود اي وجود علة اخرى من وجه اخر لان
العدم لا يكون اعلى حالا من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود
وصف اخر يثبت الحكم به لما ثبت ان الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف
يمنع العدم والتعليل بالنفي كقول الشافعي في النكاح اي في انه لا يثبت

لا يعلم العلة واضافة الانتفا الى العدم صح

بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال وكونه غير مال لا يمنع
قيام وصف اخر له اثر في اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو
ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات لانه لا يبطل برجوع
الشهود بعد القضاء ولو كان مما يسقط بالشبهة لبطل كما في الحدود
ويثبت بالهزل والاكراه فيكون النكاح اسهل ثبوتا من المال
فلما ثبت النكاح بما لم يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت به المال
اولى الا ان يكون السبب معينا استثناء من اعم الاحوال تقديره
ومن جنس الاطراد التعليل بالنفي في جميع الاحوال الا في حال
كون سبب الحكم المتنازع فيه معينا لا يكون له سببا اخر غيره فيصح
الاستدلال وهو في الحقيقة جواب عما يقال انهم قد عللتم بالنفي
في مواضع كقول محمد في ولد الغصب انه لم يضمن لانه لم يغصب
بيانه اي سبب وجوب الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم
الغصب على عدم وجوب الضمان لان ضمان الغصب لا يكون بلا
غصب ومنها قول محمد ايضا في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه
لا خمس في ذلك لانه لم يوجف عليه المسلمون يعني انما يجب الخمس
فيما كان في ايدي الكفار وانتقل الى المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج
من قعر البحر لم يكن في ايدي الكفار لان قعر الماء يمنع ايديهم فلا يكون
من الغنيمة فلا يكون فيه الخمس والاحتجاج اي من جنس الاطراد
الاحتجاج باستصحاب الحال قيل هو الحكم بالثبوت في الزمان الثاني
بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وفي هذا التعريف بحث لان
الحكم بالثبوت في الزمان الثاني هو فعل المجتهد وهو حمله بموجب

الاستصحاب لا نفس الاستصحاب لان الاستصحاب هو الدليل
الذي يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان وانما سمي
هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي
مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم فاضافته الى الحال
اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا استدل الشافعي
على حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت به معارض قطعا
يبقى الحكم بذلك الدليل كما ثبت الشرايع بعد وفاته عليه السلام
اجاب المص عنه بقوله لان المثبت ليس بمبقي يعني الدليل الموجب
لوجود حكم في الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض اخر
مفتقر الى علة اخرى ولو كان البقاء عين الوجود لما انفك البقاء عنه
والجواب عن الشرايع ان البقاء فيها بعد الرسول عليه السلام لتوتر
الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها لكونه عليه السلام
خاتم النبيين بنص القران وذلك اي الاستدلال بالاستصحاب
انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه اي ثبوته بدليله ثم وقع الشك
في زواله اي زوال الحكم لعدم وجدان المزيل اعلم انه لا خلاف
في عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل التامل والاجتهاد في المزيل
وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال لعدم دليل معتبر بطريق النظر
والاجتهاد كان استصحاب المستدل اي جعله حال البقاء على ذلك
اي على الثبوت مصاحبا للحكم موجبا اي دليلا ملزما عند الشافعي
وعندنا لا يكون حجة موجبة اي ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة
لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف تظهر في مسائل منها ما ذكره

المص بقوله حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك
الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيما اي في السهم الذي في
يده وقال ليس لك فيه ملك وانما هو في يدك بالاعارة ان القول
قوله يعني القول للمشتري ولا يجب اي لا يثبت للشفيع الشفعة الا
ببينة اي باقامة البينة على ملكه ما في يده لان الشفيع يتمسك
بالاصل وان اليد دليل الملك ظاهرا للدفع لا للالزام وقال الشافعي
تجب بغير بينة لانه يصلح للدفع والالزام عنده وضع الشيخ
المسئلة في بيع الشقص ليتحقق خلاف الشافعي في استصحاب
الحال لانه لا يقول بالشفعة في الجوار ومنها رجل قال لعبده ان
لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول قول
المولى عندنا ولا يعتق العبد لان العبد متمسك باستصحاب الحال
لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى وعند
الشافعي القول قول العبد لانه يصلح للالزام فان قلت اذا طلب
المجتهد المزيل ولم يظفر به يحصل غلبة الظن بالاجتهاد والدليل
الظني حجة يصلح للالزام قلت لا نم ان كل ظن معتبر وانما المعتبر
ما قام الدليل القطعي على اعتباره ولم يوجد هنا دليل قطعي
ولا ظني على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل
بالتحري والاحتجاج بتعارض الاشباه وهو عبارة عن تنافي امرين
كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق المتنازع فيه كقول زفر في غسل
المرافق انه ليس بفرض ان من الغايات ما تدخل في المغيا
كقولهم حفظت القران من اوله الى اخره ومنها ما لا تدخل كقوله تعالى

فنظرة الى ميسرة فلا يدخل المرافق فى وجوب الغسل بالشك وهذا
عمل بغير دليل يعني هذا الاحتجاج فاسد لانه عمل بلا دليل
لان الشك امر حادث بين العلم والجهل فيأتى دليل يثبت
هذا الحادث فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو امر حادث
ايضا فلا بد له من مثبت فان قال هو دخول بعض الغايات مع عدم
دخول بعضها قلنا هل تعلم ان المتنازع فيه من اى قبيل فان قال
اعلم نفى الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد اقر
بالجهل وعدم الدليل معه وفى بعض الشروح ما دخل دخل بدليل
وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون تعارضا فى المرفق لانه
لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط التعارض
اتحاد المحل كما فى سور الحمار لان تعارض الدليلين فى نفس السور
وفيه نظر لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح
ولان غاية ما فى الباب ان تعارض الاشباه يحدث الشك
لكن اثره فى التوقف لا الميل الى احدهما بلا ترجيح ولقائل ان
يقول انه عمل بالاصل لا ميل الى احدهما لان وجوب الغسل
قطعا مع وجود الشك لا يتصور فينتفى وجوب الغسل قطعا والاحتجاج
بما لا يستقل الا بوصف اى من جنس الاطراد الاحتجاج بالوصف
الذى لا يستقل بنفسه فى اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف اخر
اليه يقع به اى بذلك الوصف الفرق بين الاصل والفرع يعنى لا يوجد
ذلك الوصف فى الفرع كقوله اى قول بعض اصحاب الشافعى فى
مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول وهذا

فاسد لانه قياس بلا مقيس عليه لانه ان جعل نفس المس مقيسا
عليه لزم قياس المس على المس وان جعل مع وصف اخر وهو
قوله يبول لا يوجد ذلك فى الفرع والاحتجاج بالوصف المختلف فيه
وهو ان يقيس صورة على اخرى ويجعل الجامع وصفا اختلف
كونه علة للحكم كقولهم فى الكتابة الحالة فى انها باطلة انه عقد لا
يمنع من التكفير اى من جواز التكفير بالاعتاق فكان فاسدا كالكتابة
بالخمر وهذا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا
لان الكتابة لا يمنع جواز الاعتاق من التكفير عندنا حالة كانت
او مؤجلة فلم يكن عدم المنع عن التكفير دليلا على فساد الكتابة
فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الصحيح منها مانع عن جواز
الاعتاق ليصح الاستدلال لجواز الاعتاق على فساد الكتابة
فقبل اقامة الدليل كان فاسدا او الاحتجاج بما لا يشك فى فساده
بحيث لا يخفى على احد من اهل الفطانة كقولهم اى قول بعض اصحاب
الشافعى فى منع جواز الصلوة بثلث ايات الثلث ناقص العدد
عن سبعة يريد بها الفاتحة فلا يتادى به الصلوة كما دون
الاية اى كما لا يجوز بما دون الاية وهو ظاهر الفساد اذ لا اثر
للنقصان من السبعة فى عدم جواز الصلوة ذكر فى الملخص
ان قراءة الفاتحة ركن حتى ان من عجز عنها يقرا سبع ايات من
القران متفرقة او متوالية فان عجز عنها يسبح ويهلل بقدر الفاتحة
قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات ضلال وزلة فى
الدين ومنع عن سبيل الرشاد للمسترشدين وهذا غير منقول من

السلف بل احدث من كان من طريق الفقهاء يعيدين والاحتجاج
بلا دليل لا خلاف في انه يطلب الدليل ممن قال حكم الله في
هذه الحادثة كذا يطلب ممن قال لا اعلم حكم الله في هذه الحادثة
واما النافي للحكم كمن قال ليس على الصبي والمجنون زكوة فهل عليه
دليل ام لا قال اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد النفي بل يكفي
التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج بلا دليل وقال
بعضهم يجب على النافي في العقليات فقط وعند الجمهور ليس
بحجة اصلا لا في الاثبات ولا في النفي تمسك اصحاب الظواهر بقوله
تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما فانه تعالى علم نبيه عليه السلام
الاحتجاج بلا دليل واحتج من خصص العقليات بان مدعي
النفي والاثبات في العقليات يدعي حقيقة الوجود والعدم كقوله
زيد في الدار زيد ليس في الدار واما في الشرعيات فمدعي الاثبات
لوجوب شيء وندبه يدعي حكما شرعيا واما النافي فينكر وجود الوجوب
ويدعي انتفائه وذلك ليس بحكم شرعي فكيف يطالب له بالدليل واحتج الجمهور
بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى
امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عليه السلام
بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فان قلت لا دليل
نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة اذ لا واسطة
بين الاثبات والنفي قلت قوله لا دليل انما يكون دليلا اذا كان
النافي عالما بجميع الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جاهل بالدليل
لا عالم بانتفاء الدليل فان قلت قد قال ابو حنيفة لا خمس في العنبر

لانه لم يرد به الاثر قلت لم يكتف بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه
بمنزلة السمك حيث قال محمد حاكيا عن ابي حنيفة لا خمس في العنبر
قلت لم قال ابو حنيفة لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب
فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء ولا خمس في الماء هذا اشارة الى معنى
مؤثر يعني القياس ان لا يجب الخمس فيه لانه انما يجب فيما كان اصله
في يد العدو وحوته ايدينا قهرا وغلبة وانما وجب في بعض الاموال
بالاثر ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس فترك على اصل القياس
وجملة ما يعلل له اي جميع ما يقع التعليل لاجله اربعة اقسام لما فرغ
عن بيان شرط القياس وركنه شرع في بيان حكمه الاول اثبات
الموجب بكسر الجيم اي العلة او وصفه والثاني اثبات الشروط اي
الحكم او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه كالجنسية حرمة
النساء هذا مثال لاثبات الموجب يعني الجنس بانفراده هل هو
علة محرمة للبيع نسيئة ام لا فعندنا يحرم وعند الشافعي لا يحرم
وهذا الاختلاف وقع في موجب الحكم فلم يصح اثباته بالراي وانما يجب
على المدعي الدليل من نص او دلالته او اشارته او اقتضائه بان
الثابت بها ثابت بالنص فقلنا الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة
النص لان علة الربوا القدر والجنس على ما مر ووجدنا في النسيئة
شبهة الفضل وهي الحلول في احد الجانبين لان النقد خير من
النسيئة فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتناه
شبهة الربوا لان الشبهة كالحقيقة في هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة
لشبهة الربوا ووصفه السوم في زكوة الانعام هذا مثال لاثبات وصف

الموجب وهذه الصفة هل هي شرط للزكوة ام لا فعند العامة شرط
وعند مالك لا وهذا نظير الاول لا يجوز التكلم فيه بالرأى بل بالنص
وهو قوله عليه السلام وخمس من الابل السائمة شاة له اطلاق
قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم من غير اشتراط
السوم والشهود في النكاح هذا مثال لاثبات الشرط للحكم اختلف
اشتراط الشهود في النكاح وهي شرط عندنا خلافا لمالك فلا يجوز
اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام لا نكاح
الا بشهود وهو متمسك بقوله عليه السلام اعلنوا في النكاح وشرط
العدالة والزكوة فيهما اى في الشهود وهذا مثال لاثبات صفة الشرط
والاختلاف فيها وهو الشهود الشرط لانعقاد النكاح باتفاق بيننا
وبين الشافعي ولكن اختلفا في صفة الشهود وهي الزكوة والعدالة
فعندنا لا يشترط ذلك لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود من
غير شرط العدالة والزكوة وهو يتمسك بقوله عليه السلام لا نكاح
الا بولي وشاهدي عدل قلنا لم يصح قوله وشاهدي عدل في كتب
الحديث والرواية كما نكاح الا بولي والبتيراء وهي تانيث ابتر كما ان حميراء
تصغير حمراء وهي تانيث احمر هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا في
الركعة الواحدة هل هي صلوة مشروعة ام لا فعندنا ليست بصلوة
خلافا للشافعي هو يتمسك بما روى ان النبي عليه السلام قال اذا خشي
احدكم الصبح فليوتر بركعة ولنا ما روى انه عليه السلام نهى عن
البتيراء اى عن الركعة الواحدة وصفة الوتر هذا مثال لاثبات
صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر وهي واجبة عند ابي حنيفة كقوله عم

ان الله زادكم صلوة الا وهي الوتر والمزيد لا بد ان يكون من جنس
المزيد عليه وعند صاحبيه والشافعي سنة لقوله عليه السلام لا حين
سأل اعرابي بقوله هل علي غيرهن والرابع تعدية حكم النص الى
ما اى الى محل لا نص فيه ليثبت فيه اى حكم النص فيما لا نص فيه
بغالب الرأى فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى يبطل التعليل
عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل مساوات عندنا جائز عند
الشافعي لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة فعنده التعليل اعم من
القياس لانه يوجد التعليل بدون القياس في العلة القاصرة
كالتعليل بالثمنية لانه اعتبر العلة المستنبطة بالعلة المنصوص عليها
وكما ان الحكم لا يتعلق بالعلة في النص ويكون العلة صحيحة بدون
التعدية فكذا هذا ولان صحة تعدية العلة موقوفة على صحتها في
نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على تعديتها الى الفرع لزم الدور
وهو باطل ولنا ان دليل الشرع لا بد وان يكون موجبا للعلم او
العمل والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق ولا عمل له في المنصوص عليه
لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عن
النص فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قلت التعليل بالعلة
القاصرة يفيد اختصاص حكم النص به قلت انه يحصل بترك التعليل
لان غيره انما يلحق به بالتعليل واذا لم يعلل تحصل هذه الفايدة
على ان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز
ان يكون الحكم معلولا بعلتين وهذا لان العلل الشرعية امارات فلا
يمتنع نصب علامتين على شيء واحد قيل هذا الخلاف فرع اصل

اخر وهو ان الحكم في المقيس عليه مضاف الى النص عندنا خلافا
في العلة القاصرة وعند ش فهو مضاف الى العلة في الاصل والفرع
وهو قول بعض مشايخنا رحمه فيجوز التعليل بعلة قاصرة وهذا ليس
بشيء فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص ابطال عمل النص
بالتعليل واسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى واذا كان
كذلك لم يفد التعليل بلا تعدية واجاب عن الدور انا نقول لم
لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها بل
على وجودها في الفرع فينقطع الدور على انه وقف معية فلا يضر انما
الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل واحد منهما على الاخر والتعليل
للاقسام الثلثة الاول ونفيها بط لا خلاف في ان اثبات سبب
او شرط او حكم ابتداء بالرأى لا بطريق التعدية بط لان التعليل
شرع لادراك احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفته اثبات
وليس للعبد ولاية ذلك وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم
وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا لوجد الحكم بدونه وبعد ما صار
شرطا لا يوجد بدونه وكان رفعا للحكم وليس للعبد ولاية ذلك
ولا خلاف ايضا ان اثبات الحكم بطريق التعدية جائز وانما الخلاف
في اثباتهما بطريق التعدية من اصل بان نثبت سبب او شرط لحكم بنص
او اجماع فيعقل ويعدى الى محل اخر فقال عامة اصحابنا لا يجوز وقال
اكثر الاصوليين يجوز وهو اختيار صاحب الميزان وفخر الاسلام
احتج المنكرون بانه لا بد للقياس من معنى جامع فاذا قسنا
اللواطة على الزنا مثلا في كونه سببا للحد لا بد من ان يقول ان الزنا

سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة
سببا له ايضا وح يكون الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة
عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال
ح ذلك اسناده الى خصوصية كل منهما فيلزم منه بطلان
القياس لان شرطه بقاء الحكم الاصل ولم يبق في الزنا الذي
هو الاصل حكمه وهو ان يكون سببا للحد واحتج المجوزون بان
القياس رد الشيء الى نظيره وذا يتحقق في الاسباب والشروط
كما يتحقق في الاحكام ولا معنى لقولهم فيخرج الزنا واللواطة عن
كونهما موجبين للحد لان الوصف الذي يوجب سببية الزنا للحد اذا
كان مشتركا لا يخرج الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك
المعنى موجب للحد بسببية الزنا فالمراد من قول المص والتعليل
للاقسام باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية ان تابع فخر
الاسلام والا فالمراد منه التعليل مطلقا فلم يبق الا الرابع
اي لم يبق استعمال القياس الا في القسم الرابع وهو تعدية الحكم
النص الى ما لا نص فيه ولما كان الرابع على وجهين بان يكون
التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة الباطنة
وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان قيل هو العدول عن قياس
الى قياس اقوى منه لكنه ليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان
الثابت بالاثر والاولى ما ذكره المص في شرحه وهو دليل
يعارض القياس الجلي فقوله دليل يشمل انواع الاستحسان
وقوله يقابل القياس الجلي يخرج القياس الذي ترك به الاستحسان

فانه يقابل القياس الخفي دون الجلي فلا يدخل تحته الاستحسان
والاستحسان انواع يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس
الخفي كالسلم فان القياس يابى جوازه لعدم المعقود عليه عند
العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم
منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث والاستصناع فيما فيه تعامل
الناس مثل ان يامر انسانا بان يخرز له خفا بكذا ويبين صفته
ومقداره ولم يذكر له اجلا والقياس يقتضي ان لا يجوز لانه
بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه
فان قلت الاجماع وقع معارضا بالنص وهو قوله عليه السلام
لا تبع ما ليس عندك واجيب بان النص صار مخصوصا في
حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر لان القران شرط الخصوص
عندنا والاجماع ليس بمقارن ويمكن ان يجاب عنه بان القران
شرط في التخصيص الاول والنص مخصوص قبل الاجماع بالسلم
فيجوز بعده بالاجماع وتطهير الاواني مثال للضرورة فان القياس
يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن صب الماء عليها
حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة عامة الناس في طهارة
سور سباع الطير مثال للقياس الخفي فان القياس الظاهر يقتضي
نجاسة سورها لان لحمه حرام كسور سباع البهايم وفي الاستحسان
طاهر لان سباع البهايم ليست بنجس العين ونجاسة سورها باعتبار
انها تاكل بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء وسباع الطير
ياخذ بمنقارها وهو عظم وهو ليس بنجس من الميت فعظم الحي اولى

ولما صارت العلة هذا شروع في بيان ترجيح الاستحسان
على القياس بعد بيان انواع الاستحسان عندنا علة باثرها
خلافا لاهل الطرد كما تم بيانه قدمنا على القياس الاستحسان
الذي هو القياس الخفي وفيه رد لمن طعن على ابي حنيفة
واصحابه بان حجج الشرع اربعة والاستحسان قسم خامس
تفرد به ابو حنيفة وهذا قول بالتشهي لانهم ان انكروا هذه التسمية
فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروا من حيث المعنى
فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها في مقابلة
القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس ونقل
عن الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع يريد ان من اثبت
حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع فهو الشارع
لذلك الحكم اذا قوي اثره مثاله سور سباع الطير فانه نجس بالقياس
على سور سباع البهايم وهذا معنى ظاهر الاثر والاستحسان
طاهر لان نجاسة السبع ليست لعينه بدليل جواز الانتفاع بجلده
وهذا الاستحسان قوي اثره الباطن فرجح على القياس لان
الاعتبار للاثر الا يرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة فرجح
العقبى لقوة اثرها من حيث الدوام والصفا على الدنيا لضعف
اثرها من حيث الكدورة والفنا وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن
الذي ظهر اثره
وخفي فساده كما اذا تلى اية السجدة في صلوته فانه يركع بها ان شاء
ان كانت الاية في اخر السورة وان شاء سجد الا ان الركوع
محتاج الى النية دون السجدة وان كانت في وسط السورة

ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي فان ركع في موضع
السجدة اجزأه فان ضم السورة ثم ركع لم يجز نواها او لم
ينوها لانها صارت دينا في الذمة فلا يتأدى بالركوع ولا
بالسجدة الصلاتية كذا في الذخيرة وذكر الناطفي شيخ القدوري
رحمه في الاجناس ولو ركع في وسط السورة ينوي السجدة
عن التلاوة والركوع جميعا جاز عنهما في القياس وبه اخذ قياس
يعني يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة فانه يجزي بها في القياس
لان الركوع والسجود متشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق
الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا مجازا فان الخرور
وهو السقوط موجود في السجود دون الركوع فهذا قياس ظاهر
وفي الاستحسان لا يجزيه لانا امرنا بالسجود والركوع غيره حقيقة
الا يرى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن السجدة فيها فلان
لا ينوب عن السجدة التلاوة كان اولى وهذا اثره الظاهر لان
المأمور به لا يتأدى بغيره فيفسد به وجه القياس لكن القياس
اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الا يرى ان السجود عند
التلاوة لم يشرع قربة مقصودة ولم يصح نذره وانما المقصود به
التواضع والركوع في الصلوة يعمل ما هو المقصود من السجود
لان الركوع فيها عبادة كالسجود فيسقط عنه السجود بخلاف
سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه لان كل واحد
منهما مقصود بنفسه فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود
بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبه والعمل بالمجاز

مع امكان الحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل
بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود
ثم بين المص الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن
بالاثر والاجماع والضرورة فقال ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح
تعديته بخلاف الاقسام الاخر لانها غير معلولة بل هي معدول
بها عن القياس فلا تقبل التعدية ثم بين مثالا لما ذكر فقال
الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب
يمين البايع قياسا لانهما لما اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري
لا يدعي شيئا في الظاهر على البايع وانما البايع يدعي زيادة الثمن
وكان القياس ان يسلم المبيع الى المشتري ويأخذ منه ما اقر
به ويحلف على الباقي كما في ساير الخصومات ويوجبه اي يمين البايع
كما يجب على المشتري فيتحالفان استحسانا لان المشتري يدعي تسليم
المبيع عند احضار ما اقر به والبايع ينكره وهذا اي وجوب التحالف
قبل القبض حكم يتعدى الى الوارثين اي وارث البايع والمشتري
حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين في مقدار
الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام
المورث في حقوق العباد والاجارة اي تعدي وجوب التحالف
من البيع الى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في
مقدار الاجرة قبل ان يأخذ القصار في العمل يتحالفان لان
التحالف لدفع الضرر لكل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس
ماله وعقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض اي الاختلاف

في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب يمين البائع الا بالاثر
وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة
بعينها تحالفا وترادا لان المشتري لا يدعي على البائع شيئا اذ المبيع
مسلم اليه وكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس
عند ابي حنيفة وابي يوسف فيقتصر على مورد النص فلا يصح تعديته
الى الوارثين ولا يتحالف المؤجر والمستأجر اذا اختلفا بعد
استيفاء المعقود عليه وعند محمد يجري التحالف بين الوارثين لان
عنده انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا
ينكره الآخر وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لا نم
ان كل واحد يدعي عقدا آخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن
لان البيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن فلم يصح تعديته
وشرط الاجتهاد لما فرغ عن بيان القياس وركنه وشرطه
شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس من الاجتهاد
وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين بذل
المجهود في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية ان يحوي علم
الكتاب بمعانيه اي مع معانيه لغة وشرعا ووجوهه التي قلنا
مثل الخاص والعام وكساير الاقسام ولا يشترط ضبطها بل
يكفي ان يكون عالما بمواقعها ويرجع اليها وقت الحاجة قيل
المراد به ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة آية وعلم
السنة بطرقها والمراد به ايضا ما يتعلق به الاحكام وان يعرف
وجوه القياس اي طرقه وشرائطه وحكمه الاصابة بغالب الرأي

ثم قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف اي
في المسائل الفقهية واحد باثر ابن مسعود رضه في المفوضة وهي
التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا
قال ابن مسعود رضه فيها اي اجتهد برأي وان يكن صوابا
فمن الله وان يكن خطاء فمني ومن الشيطان الرجيم وشاع هذا
بينهم ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل
الخطاء وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب لانه تعالى كلف المجتهد
باصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف
تكليف ما ليس في الوسع كاستقبال القبلة فانها جهة واحدة
وعند الاشتباه تصير الجهات كلها قبلة والحق في موضع خلاف
متعدد وهذا في النقليات لا في العقليات التي من اصول الدين
والحق فيها واحد بالاجماع والمخطئ فيها كافر ان خالف ملة الاسلام
كاليهود والنصارى والجواب عنهم انهم ما كلفوا باصابة ما عند الله
من الحق بل كلفوا بالاجتهاد للاصابة فكانوا مصيبين وان اخطأ
بعضهم الحق كمن امر جماعة بطلب فرس ضل فخرج كل الى جانب
وكل واحد منهم مصيب في الطلب لكن من وجد الفرس مصيب
ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء ولا نسلم ان المجتهد في
القبلة مصيب لا محالة فان اصحاب ابي حنيفة قالوا في متحرين
في القبلة مختلفين من علم حال امامه فسدت صلوته لان
امامه فسدت صلوته لان امامه مخطئ عنده في القبلة الا على
قول بعضهم ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء اي في اجتهاده

وانتهاء اى فيما ادى اليه اجتهاده عند البعض واليه مال
الشيخ ابو منصور لقوله عليه السلام ان اخطأت فلك حسنة
اطلق الخطاء وانصرف الى الكامل وهو ما يكون ابتداء وانتهاء
فدل على ان المجتهد اذا اخطاء يكون مخطئا ابتداء وانتهاء والمختار
انه مصيب ابتداء اى فى نفس اجتهاده بمعنى انه يكون فعله فعلا
شرعيا فيكون مأجورا ومخطئ انتهى اى فى اصابته المطلوب والجواب
عنهم ان الخطاء المطلق لا يستوجب الاجر قوله فلك حسنة تدل
على ان خطاه ليس الخطاء الكامل فتعين ان يكون الخطاء فيما هو
المطلوب لا فى نفس الاجتهاد ولهذا اى ولاجل ان كل مجتهد يخطئ
ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو تخلف الحكم فى بعض
الصور عن الوصف المدعى عليته وانما سمى هذا المعنى تخصيصا لان
العلة باعتبار حلولها فى محال متعددة توصف بالعموم وان لم
يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت بالعموم يكون اخراج بعض
المحال عن تأثيرها تخصيصا لانه يؤدى الى تصويب كل مجتهد خلافا
للبعض كمشايخ العراق والكرخى فانهم جوزوا تخصيص العلة
المستنبطة محتجين بان العلة امارة على الحكم بجعل الشارع فجاز
ان يجعل امارة فى بعض المواضع دون البعض فالتخلف لا يخرجها
عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم فى كل المواضع
قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة جوزه بعض من
لم يجوز التخصيص المستنبط لان الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين
للحد والقطع وقد يوجد زان وسارق لا الحد ولا القطع وذلك اى

بيان التخصيص ان يقول المعلل كانت عليته توجب ذلك اى الحكم
لكنه لم يجب اى لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة فى بعض الصور
مع قيامها اى قيام تلك العلة لمانع فصار المحل الذى لم يثبت حكم
العلة فيه مع وجودها مخصوصا من العلة اى مخرجا من كونه
محل تأثير العلة بهذا الدليل وهو المانع انما ذكر هذا لان مجرد قوله
لكنه لم يثبت لا يسمع منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص
ولقائل ان يقول اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم
تصويب كل مجتهد اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض
على علته مانعا صالحا للمنع وعندنا عدم الحكم بناء على عدم
العلة فان قلت ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة
يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا ورد عليه
نقض يمكنه ان يقول قد عدمت علتى فى صورة النقض قلت
التخصيص بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة الى العدم
لان كون الوصف علة شرعية تقتضى لزوم الحكم مطلقا لكون العلة
الشرعية علة تامة فاستحال تخلف الحكم عنها مع وجودها واذا
انتفى جزؤها او زاد عليه وصف آخر لم تبق تلك العلة علة فتخلف
الحكم ح لانتفاء العلة واما التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة
بتمامها وتخلف عنها الحكم فيلزم ان يكون علته غير علة وهو تناقض
ظاهر وذلك اى بيان كون عدم الحكم مضافا الى المانع عند الخصم
والى عدم العلة عندنا فى الصائم النائم اذا صب الماء فى حلقه انه يفسد
الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه الناسى فان صومه لا يفسد مع

فوات الركن حقيقة فمن اجاز الخصوص اى تخصيص العلة قال
امتنع حكم هذا التعليل ثم لمانع وهو الاثر وهو قوله عليه السلام
تم على صومك وانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا عدم
اى امتنع الحكم فى الناسى لعدم العلة حكما لان فعل الناسى
منسوب الى صاحب الشرع حيث قال انما اطعمك الله فسقط عنه معنى
الجناية فصار الاكل عفوا حكما وبقى الصوم لبقاء ركنه لا لمانع
مع فوات ركنه والنائم ليس فى معناه لان الفعل الذى يفوت
ركن الصوم مضافا الى غير من له الحق فبقى معتبرا وجعلنا ما جعله
الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على عدم العلة حكما وبنى
على هذا اى بنى من اجاز تخصيص العلة على جوازه تقسيم الموانع
كذا فى جامع الاسرار شرح المنار والاولى ان يقرا وبنى على صيغة
المجهول اى بنى على بحث التخصيص التقسيم المذكور لان القسمين
الاولين ليسا بمانعين للحكم مع وجود علته وانما يمنعان نفس العلة
وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم العلة لا لمانع مع وجود العلة فلا
يكونان من اقسام تخصيص العلة وهى اى الموانع خمسة عرفت
بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع انعقاد
العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط اى كالخيار
الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع من
انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول ومانع يمنع تمام الحكم كخيار
الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الحكم ولكنه لا يتم الصفقة بالقبض معه
ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع

لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع من ثبوت الملك ولا من
تمامه حتى يتمكن المشترى من التصرف فى المبيع ولا يتمكن من
الفسخ بدون رضاء ولا قضاء ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك
لان له ولاية الرد وفسخ البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا
للزوال ثم العلل لما بين الشيخ شرط القياس وركنه وحكمه
شرع فى دفعه ليتم بيانه از القياس انما يتم اذا خلى من الدفع
قال ثم العلل نوعان على زعم القايسين وانما قيدنا به لان العلل
الطردية ليست بعلل شرعا لما مر بيانه وانما قدمها على المؤثرة لان
المؤثرة لا يجرى فيها المناقضة وفساد الوضع فاحتيج الى معرفتها
ليحكم عليها بالانتفاء فى المؤثرة فقدم الطردية وبينهما فيها طردية
مؤثرة والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه مال اليها
اهل النظر فلذلك ذكر العلل الطردية ليبين الاعتراضات الواردة
عليه فقال اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة
وهو التزام ما يلزمه المعلل اى قبول السائل ما يثبته المعلل بتعليل
مع بقاء الخلاف فى الحكم المتنازع وهذا القيد اهمله المص وهو
محتاج اليه مذكور فى عبارة غيره وهذا القول يلجئ اصحاب الطرد
الى القول بالتاثير لانه لما تسلم موجب علته فى المتنازع فيه مع
بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة كقولهم اى قول اصحاب
الشافعى فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين
النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية
فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وهو واجب وانما جوزه

في الصوم يوجب تعيين النية ايجابا كان
فكان وجوب التعيين حكما واثرا
مع وصف الفرضية ح ح ح

باطلاق النية على انه تعيين يعني سلمنا ان التعيين واجب لكن
لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق
النية هل هو تعيين ام لا فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد
الى الوصف وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم
متفرد بالمشروعية في هذا الوقت وليس له مزاحم فصار اطلاق
النية فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق الاسم كالمتوحد
في الدار فان قلت ان الخصم يقول التعيين بطريق القصد
الى الفرضية شرط كما في القضاء والكفارة فان سلمت هذا لم
يبق الخلاف قلت هذا القيد غير مذكور في كلامهم ولم يقولوا
الا بتعيين قصدا فان زادوا هذا القيد في سند لا لهم نذفعه
بالمانعة بان يقول لا نم ان كون الصوم صوم فرض يوجب تعيين
النية قصدا ولا نم ان علة وجوب تعيين النية قصدا في القضاء
والكفارة هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب
يؤدي الى القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة
المعلل يوجب الحكم لكن تخلف عنه لمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا
فمن انكر التخصيص لا يستقيم له القول بالموجب والمص ممن انكره
فينبغي ان لا يصح عنده قلت القول بالموجب ظاهره تخصيص وليس
بتخصيص لان المقصود منه دفع النقض عن العلة ببيان
المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود السائل تخصيص علة
المعلل وانما مقصوده افحامه وابطال كلامه معنى فلهذا صح عنده
والمانعة وهي عدم قبول السائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل

كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه وهي اربعة اقسام
بالاستقراء اما ان يكون في نفس الوصف بان نقول لا نم ان
الوصف الذي تدعيه علة موجودة في المتنازع فيه مع تسليم
تعلقه به في الاصل مثاله قول الشافعي في كفارة الافطار انها
عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا
قلنا لا نم ان الكفارة متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان وجوب
الحد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار
بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر او في
صلاحه اي صلاح الوصف للحكم مع وجوده بان يقول بعد
تسليم وجود الوصف لا اسلم انه صالح للعلية مثاله قول الشافعي
في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح
لعدم الممارسة بالرجال فنقول لا نم ان وصف البكارة صالح
لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع اخر سوى محل النزاع
او في نفس الحكم مثل قولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نم ان التثليث مسنون في
الغسل بل المسنون هو الاكمال بعد تمام الفرض والتكرار صير
اليه في الغسل لضرورة ان الفرض يستغرق محله وهذا المعنى
معدوم في المسح وهو يحصل بالاستيعاب او في نسبته الى الوصف
اي بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي جعله المعلل علة مثل
ان يقول في المسئلة لا نم ان التثليث في الغسل مضاف الى
الركنية لا اثر لها في التثليث وجودا كما في القيام والقراءة

الى الركنية الا برشد

وعدما كما في المضمضة والاستنشاق حيث يسن التثليث ولا كذلك
وفساد الوضع وهو جعل قياس موضوع على خلاف مقتضى ترتيب
الادلة والمراد من المخالفة وقوعه مغايرا للكتاب او السنة
او الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراض على العلل
الطردية كتعليلهم اى تعليل اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة اى
لاثباتها باسلام احد الزوجين قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت
مدخولة تقع الفرقة بعد انقضاء ثلاث حيض لتاكد النكاح وان كانت
غير مدخولة تقع الفرقة باسلام احدهما من غير عرض الاسلام
على الاخر وقالوا الحادث بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف الفرقة
على قضاء القاضي كالفرقة بردة احد الزوجين قلنا هذا الوضع في الفرع
فاسد وان كان صحيحا في الاصل من حيث ان الاختلاف هناك حادث
بالردة وهي سبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع حدث باسلام
المسلم وهو عهد عاصما لا قاطعا فصار الوصف نابيا عن الحكم اعلم
ان فساد الوضع بمنزلة فساد الاداء في الشهادة فانه مقدم في
الدفع على المناقضة لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان
الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه اما مع
فساد الاداء فلا يصار الى التعديل لانه غير مفيد وتاثير فساد
الوضع اكثر من النقض لانه بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى
الانتقال الى علة اخرى فاما النقض فيمكن الاحتراز عنه في مجلس
اخر بالجواب عن النقض بان يزاد وصف آخر ان كان العلة
طردية وان كانت مؤثرة فلذلك ليس بنقض في الحقيقة كما يجئ

والمناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه كقول
الشافعي في الوضوء والتيمم انهما طهارتان للصلوة فكيف
افترقا في النية هذا استفهام على سبيل الانكار اى لا يفترقان
في وجوب النية فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة
الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة للصلوة والنية ليست بفرض
فيها فيضطر الى الرجوع بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية
غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد اذ ليس على الاعضاء
شئ يزول بهذه الطهارة والعبادة لا تتادى بدون النية بخلاف
غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة عين النجاسة
عن المحل ونحن نقول لا نم ان غسل الاعضاء المفروضة في الوضوء
غير معقول المعنى فان القياس غسل كل البدن لان تخرج النجاسة
غير موصوف وحده بالحدث بل كل البدن موصوف بناء
على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات
الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء التي هي حدود البدن
فان بالرأس والرجل ينتهي طرفا الطول وباليدين طرفا العرض
تيسيرا او دفعا للحرج في الحدث لكثرة وقوعه واقر على القياس
فيما لا حرج فيه وهو المني والحيض فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة
غير معقول المعنى بل بتغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها
لان الحدث لم يكن في الاعضاء محسوسا بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير
اذ لا بد له من خبث في المحل ليكون الغسل ازالته فهنا امران
كون الماء طهورا ووصف المحل بالخبث فالنية لا يصلح ان يكون

مشروطة للاول لانه عامل بطبعه سواء كان الحدث معقولا او
غير معقول ولا للثاني لان الخبث في المحل ثابت قبل النية فكان
غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس في عدم افتقاره الى النية
بخلاف التراب لانه ملوث محتاج النية وللخصم ان يمنع كونه مزيلا
حقيقة وانما كان كذلك ان لو كان المزال نجاسة حقيقية فاما لو
كان حكمية فازالته امر حكمي ايضا فيفتقر الى النية واما المؤثرة اي
العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة التي هي اساس
المناظرة الا المعارضة يعني ان يعترض عليها بالممانعة وبعدها ليس
للسائل ان يعترض عليها الا بالمعارضة لانها لا تحتمل المناقضة وفساد
الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة واجماع الامة وهذه الادلة
لا تحتمل التناقض وكذا التاثير الثابت بها لان في مناقضته مناقضة
هذه الادلة وكذا فساد الوضع لان التاثير الثابت بهذه الادلة
لا يحتمل ان يكون فاسدا مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما عللنا في الخارج
من غير السبيلين لانه خارج نجس فان طولب ببيان الاثر قلنا
هذا وصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة النزاع فيثبت في صورة
النزاع قياسا عليه قال الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط
ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما عللنا في سور سواكن البيوت بانه
ليس بنجس قياسا على سور الهرة لانها طوافات قال عليه السلام
الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم ومثال ما ظهر
اثره بالاجماع ما عللنا في نفي قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة لانه
لو وجب القطع لكان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فلا يجب

في الثالثة لانه تفويت فان طولب بالاثر قلنا ان حد السرقة
شرع زاجرا لا متلفا وفي تفويت المنفعة على الكمال اتلاف من
وجه فلا يجوز لكنه اي لكن الشان اذا تصور مناقضة اي اورد
نقض صوري على المؤثرة يجب دفعه اي دفع ذلك النقض بطرق
اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهو
الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض على ما نذكره ان شاء الله تعالى كما تقول
في الخارج اي التعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها
ودفعه مثل قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من
البدن فكان حدثا كالبول فيورد عليه اي على هذا التعليل ما اذا
لم يسل اي الخارج النجس الذي لم يسل يورد نقضا فانه ليس
بحدث ومثله حدث في السبيلين بالاتفاق فندفعه اولا بالوصف
وهو انه ليس بخارج لان الخروج هو الانتقال من باطن الى ظاهر
وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا فلا يرد نقضا علينا لعدم
وجود العلة فيه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي المعنى الذي
صار علته لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص
بالنسبة الى المنصوص وهو وجوب غسل ذلك الموضع فان الخارج
النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجس ذلك الموضع
فيه اي بوجوب ذلك صار الوصف حجة اي وصف الخروج حجة في
انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا من حيث ان وجوب التطهير
في البدن باعتبار ما يكون منه اي بسبب ما يخرج من البدن لا يتجزى
فلما لم يكن متجزيا وقد وجب غسل ذلك الموضع اي موضع السيلان

وجب غسل اعضاء الوضوء وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون
منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من الخارج فانه يجب عليه
غسل ذلك الموضع ولا يسرى الى غيره وهناك اى فيما اذا
لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم وهو انتقاض الطهارة
لعدم العلة وهى الخروج ويورد عليه صاحب الطرح السائل
فان ما يخرج من جرح خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض
طهارته ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اى ندفع النقض الوارد
وبمنع عدم الحكم فى صورة النقض ببيان انه حدث موجب
للتطهير بعد خروج الوقت يعنى بان نقول لا نسلم انه ليس بحدث
بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم
يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان
وبالغرض معطوف على قوله بالحكم اى ندفعه بحصول الغرض
من التعليل وهو القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين الدم
والبول فى المعنى الموجب للحكم وقد حصل وذلك حدث فاذا
لزم اى دام صار عفوا لقيام الوقت اى لاجل قيام وقت الصلوة
فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا
بسقوط حكم الحدث فى هذه الحالة فكذا هذا اى فى صورة الدم
فانه فاذا دام صار عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا فى
الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز
فيثبت ان التسوية التى هى المقصودة من التعليل فى جعله
عفوا كالاصل فلا يرد نقضا واما المعارضة وهى اقامة الدليل

على خلاف ما اقام المعلل عليه الدليل بان يقول ما ذكرت
من الوصف وان دل على الحكم لكن عندى ما يدل على خلافه
وزعم بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة لان السائل
ينتقض مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا
شرع فى دليل اخر وسلم دليل المجيب كان باتيا لا هادما ولكنا
نقول هى مقبولة لان العلة لا تتم حجة ما لم يسلم عن المعارضة
الا يرى ان القران انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة
فكانت اعتراضا صحيحا فهى نوعان معارضة فيها مناقضة اعلم
ان فى هذا القول امرين احدهما كونه معارضة فيها مناقضة
والثانى تقديم المعارضة وجعله اصلا اما الاول فلانه ذو حظ
من كل واحد منهما فان فيه ابداء علة اخرى وهذه خاصية
المعارضة وفيه ابطال دليل المعلل ايضا وهذا خاصية
المناقضة واما الثانى وهو جعل المعارضة اصلا فلان المعارضة
قصدية لان المص نفى المناقضة على المعلل المؤثرة بقوله لانها
لا تحتمل المناقضة فصار الكلام فى المعارضة قصدا وفى المناقضة
ضمنا فان قلت هذا النوع من المعارضة بط لاستلزامه اجتماع
النقيضين وهما تسليم الدليل وعدم تسليمه قلت لا نم ان المعارضة
تسليم الدليل مطلقا ولهذا يقول السائل فى المناظرة دليلك
وان دل على المدعى ولم يقل دليلك وان صح فيكون تسليم
الدليل فيها باعتبار الظاهر لا حقيقة ولان الجهة تختلف لان
المعارضة بجهة ابداء علة السائل والمناقضة بجهة ابطال علة المعلل

وفي هذا الجواب جواب عما يقال ان المص نفى المناقضة اولا على
العلة المؤثرة ثم اثبتها بقوله معارضة فيها مناقضة لان المناقضة
المنفية هي المناقضة من كل وجه والمثبتة ليست كذلك لانها
ضمنية وهي القلب وهو في اللغة على معنيين احدهما جعل اعلى
الشئ اسفله كقلب القصعة والثاني جعل ظاهر الشئ باطنا كقلب
الجراب وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهذا ماخوذ
من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم
اسفل لكونه تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل بالحكم
بان جعل حكما في الاصل علة لحكم اخر فيه ثم عداه الى الفرع
فاما اذا علل بالوصف المحض لا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف
المحض ان يكون حكما شرعيا كقولهم اي قول اصحاب الشافعي
في ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان لان الكفار جنس
يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية
البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في
الثيب غايته لان النعمة كلما كان اكمل فالجناية عليها افحش
فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس
هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم
فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني لا نم
ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فبطل
قياسهم لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا في
الفرع وبعد الانقلاب لم يبق علة الحكم في الاصل علة فهذه معارضة

صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما والمخلص منه
اي من هذا القلب ليس المراد انه اذا ورد ندفعه بهذا الطريق بل معناه
اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب طريقه ان يخرج الكلام مخرج
الاستدلال يعني يذكر بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل
فانه يمكن ان يكون الشئ دليلا على شئ وذلك الشئ يكون دليلا
عليه كالنار مع الدخان لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر فجاز
ان يكون كل منهما مظهر اللاخر كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر
فيلزم بالشروع فانا نستدل بثبوت احد الحكمين على الاخر
لمساوات بينهما من حيث ان كل منهما تحصيل قربة على وجه يكون
المضي فيهما لازما بخلاف ما علل به الشافعي فانه لا مساوات بين
الجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد لا والرجم له شروط
ليست للجلد وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيئين متساويان
كالتوامين فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في الاخر وكذا
الرق والنسب والثاني اي النوع الثاني قلب الوصف شاهدا على
الخصم يعني جعل السائل وصف المعلل شاهدا له بعد ان يكون شاهدا
له اي للخصم ماخوذ من قلب الجراب فان ظهر الوصف اليك حين
كان شاهدا عليك ووجهه الى خصمك فصار وجهه اليك حيث صار
شاهدا لك وظهره الى خصمك حيث صار شاهدا على خصمك وهذا
النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه
المعلل وفيها مناقضة لان المط هو الحكم والوصف الذي يشهد
بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه آخر يكون متناقضا في نفسه كالشاهد

الذی یشهد لاحد الخصمین علی الاخر فی حادثة ثم یشهد للخصم الاخر
علیه فی حق تلک الحادثة فانه یناقض کلامه کقولهم فی صوم رمضان
انه صوم فرض فلا یتادی الا بتعیین النیة کصوم القضاء لکنه ای
بعد تعینه
صوم القضاء انما یتعین بالشروع وهذا یتعین قبله هذا استدراک
لبیان الفرق بین التعیین فی صوم القضاء لان المص لما قال استغنی
عن تعیین النیة بعد تعینه کصوم القضاء ربما وقع فی قلب السامع
لانه لا فرق بینهما فاستدرک بهذا فقال لکن بینهما فرقا حاصله انه
صار حال ما قبل الشروع فی صوم رمضان وحال ما بعد الشروع فی
فی صوم القضاء سواء من حیث ان التعیین حاصل فی الحالین فبعد
التعیین فی المقیس علیه وهو صوم القضاء لا یحتاج الی التعیین
مرة اخری هکذا فی المقیس وهو صوم رمضان لا یحتاج الی
النیة بعد تعینه اعلم ان تجویز الاعتراض علی العلل المؤثرة ممن
یمنع الاعتراض علیها بالمناقضة وفساد الوضع مشکل لان
بعد ما ثبت تاثیرها بدلیل مجمع علیه لا تحتمل القلب حقیقة کما لا
تحتمل المناقضة وفساد الوضع ولو ورد صورة القلب تدفع ببیان
التاثیر کما تدفع المناقضة وانما یرد القلب علی العلل الطردیة حقیقة
یؤیده ما ذکر صدر الاسلام ان القلب الاول یرد علی کل طرد جعل
جعل الحکم فیه علة والقلب الثانی یجئ علی کل طرد ما لم یظهر التاثیر
وقد تعلق العلة من وجه اخر غیر الوجهین المذکورین وهو ضعیف
ای فاسد کقولهم ای قول اصحاب الشافعی فی ان الشروع فی النوافل
لا یوجب اتمام ما شرع فیه ولا قضاء لو افسده هذه ای النافلة عبادة

لا یمضی فی فسادها ای لا یوجب اتمامها اذا افسدت احترز بهذا
القید عن الحج لان الحج اذا فسد یجب فیه المعنی فلا یلزم بالشروع
کالوضوء فانه لما لم یمض فی فساده لم یلزم بالشروع فیقال لهم
لما کان کذلک ای النفل کالوضوء فی عدم الامضاء وجب ان
یستوی فیه ای فی النفل عمل النذر والشروع کما استوی عملهما
فی الوضوء حتی لا یلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا یمضی فی فاسده
حاصله لو کان عدم وجوب المضی فی الفاسد علة لعدم الوجوب
بالشروع کان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر کما فی الوضوء
فانه لا یمضی فی فاسده ولا یجب بالشروع والنذر فیلزم استواء
النذر والشروع فی الصلوة ولکن الصلوة یلزم بالنذر فینبغی ان
یلزم بالشروع عملا بقضیة الاستواء وقد اختلف فی هذا النوع من
القلب فقیل انه صحیح لوجود حد القلب فیه اذ السائل قد جعل الوصف
المذکور بعد ما کان شاهدا علیه شاهدا النفسه فیما ادعاه من
الحکم المستلزم لمخالفة دعوی المستدل لانه لما ثبت الاستواء یلزم
کون الشروع ملزما کالنذر وقیل هو فاسد لان السائل
لما جاء بحکم اخر لیس بمناقض لحکم المستدل وهو المساواة لان
المستدل لم ینف التسویة لیکون اثباتها مناقضا لمدعاه بطلت
المناقضة التی هی شرط القلب فلا یکون قلبا ولان الاستواء بین
النذر والشروع فی الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم اللزوم بهما
وفی الفرع وهو الصوم والصلوة باعتبار اللزوم بهما فتخالفان
والحکم هو المقصود من الاستواء لا نفس الاستواء ومتی اختلف

الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل بطل القياس لان شرطه
ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى فرع هو نظيره ولم يوجد ويسمى هذا
النوع من القلب عكسا وهو رد الشئ على طريقه الاول مثاله
قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء
يعني ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم اذ في
الاول كان في اللزوم وهذا في عدم اللزوم لاجل قلب الذي جعله
علة في الطرد وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فان ما ينعكس
ويطرد يكون راجحا على ما يطرد ولا ينعكس لان الانعكاس
يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون
اتفاقيا وبالعكس قوي كون ظن الوصف علة فيصلح للترجيح
والنوع الثاني من العكس ان يرد على خلاف سننه فاذا عرفت
هذا عرفت ان القلب المذكور ليس بمنعكس حقيقة اذ لا يصدق
حد العكس عليه بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره عامة الاصوليين
في القلب ولكنه لما كان شبيها بالعكس من حيث انه رد الحكم
الذي ذكره المعلل وان كان على خلاف سننه اورده في هذا
القسم اتباعا لفخر الاسلام والثاني اي النوع الثاني المعارضة
الخالصة اي المحضة التي ليس فيها معنى المناقضة وهي نوعان احدهما
المعارضة في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم
بلا زيادة وهذا النوع خمسة اقسام القسم الاول ما ذكره وهو
ان يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل بان يذكر علة اخرى توجب
خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه فيقع بايراد الضد مقابلة فخصه

بلا تعرض بابطال علة الخصم وهذه المعارضة تجيء على محل علته
وهي ان يقول السائل للمعلل دليلك وان دل على مدعاك
لكن عندي ما ينفيه مثاله ما اذا قال الشافعي المسح ركن في
الوضوء فيسن تثليثه قياسا على المغسولات فنقول سلمنا ان القياس
على المغسولات يقتضي ذلك ولكن عندنا ما ينفيه ان مسح الرأس
مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالممسوحات او بزيادة هي تفسير
هذا هو القسم الثاني مثاله قولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن
تثليثه بعد اكماله كالغسل في مقابلة قولهم المسح ركن فيسن تثليثه
كالغسل وهذه المعارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع
فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الغرض في محل الفرض وهو
الاستيعاب وهذا النوع من المعارضة هو النوع الثاني من نوعي
القلب وهي معارضة صحيحة ايضا حتى وجب المصير فيها الى الترجيح
لكنها دون الاولى لانها تصح بلا زيادة وهذه لا تصح بدونها
لكن ايراد فخر الاسلام ومن تبعه هذا النوع من المعارضة الخالصة
مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة وما ذكر في بعض
الشروح الخا اورد كالانها معارضة قصدا وذاتا ومناقضة ضمنا
لا يدفع هذا الاشكال لانه قيد المعارضة بالخالصة ولم ادر له
جوابا شافيا او تغيير هذا هو القسم الثالث وهو ان يعارضه
بضد ذلك الحكم لكن بضرب تغيير مثاله قولنا في اليتيمة لغير الاب
والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فتولى عليها نكاحا كالتي لها
اب فقال اصحاب الشافعي هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة

قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغير بالاتفاق وتعيين
الاخ زيادة يوجب تغير الحكم الاول الذي وقع لان النزاع في
اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا نفي تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل
الولاية والخصم بهذه المعارضة نفي ولاية الاخ على التعيين وليس
ذلك نفيا لما هو المتنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول اذ المعين
غير المطلق فهذا التغير يقتضي الخلل في المعارضة لكنها مستلزمة لنفي
الحكم الاول وهو عدم اثبات الولاية على الصغيرة لغير الاب
والجد من الاولياء لانه اذا بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية
غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد ولهذا
صح هذه المعارضة اوفيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما
لم ينفه الاول هذا هو القسم الرابع وهو ان يعارضه في المحل
المتنازع فيه بما لم يكن نفيا لما اثبته المعلل او اثباتا لما نفاه بل يكون
نفيا لما لم يثبته المعلل او اثباتا لما لم ينفيه لكن يكون تحته معارضة
لحكم المعلل بان يكون الحكم الثابتة بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي
اثبته المعلل فمن هذا الوجه يظهر وجه الصحة فيها مثاله قولنا
ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه
كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراءه فعارض اصحاب الشافعي
فقالوا الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي ابتداء الملك وبقاؤه
كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه من
ملكه فلذلك لا يملك ابتداء ملكه بهذه المعارضة اثبات ما لم ينفه
المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية

بين البيع والشراء فلا يتصل بموضع النزاع فيكون فاسدة
الا ان فيها شبهة الصحة من حيث انه يثبت حكمها وهو استواء
البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون
الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه
لكن الاتصال بما لم يثبت الا بعد البناء باثبات التسوية بين الابتداء
والبقاء وليس الى السائل البناء فترجحت جهة الفساد او في حكم
الاول لكن فيه نفي الاول هذا هو القسم الخامس وهو الذي
لا يتعرض السائل بنفي الحكم الذي اثبته المعلل واثبات ما نفاه بل
يعلل بحكم آخر في محل اخر بعلة اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم
الاول بان يكون ثبوته مستلزما لانتفائه من حيث المعنى مثاله قول
ابي حنيفة في المراة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت
وتزوجت بزوج اخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد
للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان
عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب
كما لو تزوج امراة بغير شهود فولدت يثبت النسب منه وان كان
الفراش فاسدا كذا هذا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة
لاختلاف الحكم لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول
والسائل علل لاثباته من الثاني فكان ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول
ليتواردا النفي والاثبات على حكم واحد الا فيها صحة من وجه لانه
لو ثبت من الحاضر الغايب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين
فيحتاج الى الترجيح فيقال ان للاول فراشا صحيحا والثاني فاسدا

والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء مادة
كما لو كان لكل واحد من الفراشين فاسدا فكذا ابهما فيظهر به فقه
المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء
كما في فصل الزنا فان الملك للاول والحضرة والماء للثاني ولان
الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى
بالاعتبار من الشبهة الحقيقة والثاني اى النوع الثاني من المعارضة
الخالصة المعارضة في علة الاصل اى المقيس عليه وهو ان يذكر
السائل في المقيس عليه علة اخرى لا يكون موجودة في الفرع ويسند الحكم
اليها معارضا للمعلل في علته وذلك بط سواء كانت بمعنى لا يتعدى
يعني هذا النوع من المعارضة ثلثة اقسام الاول يأتي السائل
بعلة لا يتعدى عن المقيس عليه مثاله ما اذا علل المجيب في بيع
الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا
كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية
وانها عدمت في الفرع وهو الحديد فلا يثبت فيه الحرمة او يتعدى الى
مجمع عليه هذا هو القسم الثاني مثاله ما لو علل في حرمة بيع الجص
بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس فيحرم بيعه متفاضلا كالحنطة والشعير
ويعارض السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت بل
المعنى هو الاقتيات والادخار وقد فقد في الفرع فهذا معنى يتعدى
الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن وهذا الحكم فيه المستدل
لانه ثابت بالتعليل الاول ايضا او مختلف فيه وهو المعارضة
بعلة تتعدى الى فرع مختلف فيه هذا هو القسم الثالث مثاله ما لو

عارض السائل في هذه المسئلة ايضا بان يقول المعنى في الاصل
هو الطعم لا ما ذكرت ولم يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع
مختلف فيه وهو الفوكه وما دون الكيل وهذه الاقسام باطلة
لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا
ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل مختلفة
ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا ففساده ظ لان المقصود
من التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل بطل المعارضة وان
كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى
فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع
النزاع الا من حيث انه يندفع عدم تلك العلة في هذه المواضع
وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم ثبت
بعلل شتى ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح
دليلا عند مقابلة حجة وكل كلام صحيح في الاصل اى في نفسه
واصل وضعه بان يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة يذكر على
سبيل المفارقة اى يذكره اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل
منهم لان الجدل يمنع توجهه فاذكره على سبيل الممانعة فيقبل منا
لان الجدلي لا يتمكن من رده فيكون مقبولا لان الممانعة اساس
المناظرة اذ السائل منكر فسبيله الانكار دون الدعوى اعلم ان
المعارضة في علة المقيس عليه يسمى بالمفارقة لانه فرق بين
الاصل والفرع فيما هو مناط الحكم وهو من الاسولة الفاسدة
وعند البعض يكون صحيحا لكن الاولى ان يذكر السائل كلامه

بطريق المنع لانه اذا شرع في الفرق يلزم الدليل عليه فربما يكون
ملزما بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا منع يكون العهدة على
المجيب ويكون السائل في استراحة كقول الشافعي في اعتاق الراهن
العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن
يلاقي حق المرتهن وكان باطلا كالبيع وقال السائل من اهل
الطرد ليس الاعتاق كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمل
فلا يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة
الاصل لان حاصله ان علة عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملا
للفسخ بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير مسموع لكونه
واردا على سبيل الفرق وهو غير مقبول منه لانه لا ولاية للسائل
في الفرق وطريق ايراده على سبيل الممانعة ان يقول لا نسلم وجود
التعدية بلا تغير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع
التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال وانت
في المقيس وهو الاعتاق يبطل اصلا ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته
فان العبد والمولى لو ارادا فسخ الاعتاق بعد وقوعه لا ينفسخ
حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه فكيف يصح قياسك وهذا تغير
حكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف
واذا قامت المعارضة هذا شروع في بيان دفع المعارضة بعد
تحققها يعني اذا تحققت المعارضة بان لم يدفع بشيء من الاعتراضات
المذكورة من الممانعة والقلب وغيرهما كان السبيل فيه اي في
دفعها الترجيح لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة

في محل واحد محال فاذا لم يأت للمجيب الترجيح صار منقطعا
فللسائل ان يعارض ليترجح عليه اعلم ان الترجيح انما يقع في الدلايل
الظنية واما في الدلايل القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل للمتأخر
ناسخ وان لم يعرف تاريخه وجب المصير الى دليل آخر او التوقف
وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر قيل في هذه العبارة
تسامح لان ما ذكره معنى الرجحان لا الترجيح واجيب عنه بان
المضاف محذوف تقديره وهو عبارة عن بيان فضل احد
المثلين على الآخر ويمكن ان يقال وهو عبارة عن جملة التعريف
ومعنى العبارة الكشف والاظهار فيكون المعنى الترجيح اظهار
فضل احد المثلين على الآخر وصفا يعني لا يكون ذلك الشيء الذي
وقع به الترجيح دليلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قايم
بنفسه لان الشيء انما يتقوى بصفة يوجد في ذاته كما اذا كان احد
النصين ظاهرا والآخر نصا واما انضمام الشيء المستند الى مثله
لا يفيد في ذاته حالا وان لم يكن فيه يؤيده عدم ترجيح شهادة
اربعة على شهادة شاهدين وقال بعض اصحاب الشافعي يترجح
بكثرة الادلة لان الدليلين تعارضا فبقي الآخر سالما عن المعارض
فيصح الاحتجاج به والمختار انه لا يترجح لان كل واحد معارض
للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض حتى
لا يترجح نتيجة قوله وضعا القياس على قياس آخر يعارضه
بقياس آخر ينضم اليه وكذا الحديث يعني لا يترجح بانضمام
حديث آخر اليه ولا بالقياس والكتاب يعني لا يترجح آية منه

وان رجح علته صح

بانضمام اية اخرى اليها ولا بالحديث والقياس وانما يترجح
بعدة فيه وكذا لا يترجح لصاحب الجراحات على صاحب جراحة
حتى ان جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل وجرحه آخر
جراحات خطاء بحل واحدة منها صالحة للقتل فمات المجروح
لا يترجح صاحب الجراحات حتى يكون الدية على عاقلتهما نصفين
لان كل جراحة منها علة معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلا
يكون جراحة صفة لجراحة اخرى لتعدى بها بخلاف ما اذا كان
جراحة احدهما اقوى فى التأثير كما اذا قطع احدهما يد رجل والاخر
جز رقبته فمات فالقاتل هو الجاز لكون فعله اقوى فى التأثير لان
الحيوة غير متصورة مع جز الرقبة كذا قيل وفيه بحث لانه ذكر
فى فصل المعارضة ان حكم التعارض بين الايتين العدول الى
السنة وبين السنتين العدول الى قول الصحابى وعلى هذا اذا
تعارض ايتان ثم عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احدى
الايتين وعمل به يكون ترجيحا للاية التى يوافقها اذ لا وجه لجواز
العمل به الا هذا ولان الاية كما يعارض الاية التى يوافق الحديث
يعارض الحديث وكذا اذا تعارض سنتان ثم عدل الى القياس
ووجد قياس اخر موافق لاحد الحديثين وعمل به يكون ترجيحا
للحديث الذى وافق القياس به وهذا يدل على ترجيح الكتاب
بالحديث ومناف لما ذكر ان الكتاب لا يترجح بالحديث ولا الحديث
بالقياس وكذا اى كما قلنا بمساوات صاحب الجراحة صاحب الجراحات
قلنا الشفيعان فى التنقص اى فى الجزء الشايع المبيع بسهمين اى بسبب

ملك سهمين متفاوتين سواء اى متساويان فى استحقاق الشفعة ولا
يترجح احدهما على الاخر بكثرة نصيبه الذى به صار شفيعا صورتها
دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللاخر نصفها
وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه فطلب الاخران
الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعى
يقضى بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك ليكون
مقسوما على قدر الملك وانما وضع المسئلة فى التنقيص وان كان
حكم الجوار عندنا كذلك ليتادى خلاف الشافعى وما يقع به الترجيح
اربعة بقوة الاثر لان المعنى الذى صار الوصف به حجة هو الاثر فمهما
كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى كالاستحسان فى معارضة
القياس والاثر فى الاستحسان اقوى كما بينا فى مسئلة سور
سباع الطير فرجح على القياس فان قلت لو صح الترجيح بقوة الاثر
لزم ان يترجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض الشهود
اعدل من بعض عند التعارض قلت العدالة ليست بعلة بل شرط
لترجيح جانب الصدق ولئن سلمنا انها علة فلا نسلم انها تختلف
بالزيادة والنقصان لانها عبارة عن الانزجار عن المحرمات
ولئن سلم انها تختلف باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على
حقيقة الفضل متعذر فربما نظن انسان انه اعدل وهو فى الحقيقة
ادنى من الذى يظن انه دونه فلا يمكن الترجيح به وتاثير الوصف
ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على زيادة
التاثير باعتبار قوة دليله وبقوة ثباته اى ثبات الوصف على الحكم

المشهود به اى الحكم الذى يشهده الوصف بثبوته وانما جعل مشهودا
به لان الوصف فى الحقيقة شاهد بثبوته لا مثبت لان المثبت هو الله
والمراد به ان كون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من
وصف القياس الاخر كقولنا فى صوم رمضان اى فى الاستدلال
على عدم وجوب تعيين نية صوم رمضان انه متعين فلا يجب تعينه
اولى من قولهم صوم فرض يعنى انه صوم فرض فيجب تعيين نية
كالقضاء لان هذا اى التعليل بوصف الفرضية لايجاب التعيين
مخصوص فى الصوم دون ساير المواضع بخلاف التعيين المراد منه
التعين اطلاقا لاسم السبب على المسبب فقد تعدى الى الودايع يعنى
اذا ادى الوديعة الى المالك يخرج عن العهدة باى جهة رده فلا يشترط
تعيين الدفع للوديعة والمغصوب اى فى رد المغصوبات ورد
البيع الفاسد حتى لو وهبه او باعه من المالك او تصدق عليه وسلمه
اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشارع سواء علم به صاحب
الحق اولم يعلم ولا يحتمل الرد بجهة اخرى لانه غير قابل لها فثبت
ان التعليل بوصف ليس بمخصوص بالصوم اولى فيكون ثباته
على هذا الحكم اقوى واكثر من صفة الفرضية على وجوب التعيين فان
قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية فلا يرد
ساير الفرايض من رد الودايع وغيرها نقضا عليهم اجيب بان ايراد
رد الوديعة وغيره ليس بايراد نقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية
ان سلم انها مؤثرة فى وجوب التعيين فى الصوم فليست بمؤثرة
فى غيره ووصف التعيين فى عدم وجوب التعيين على الاطلاق فيكون

اثبت والزم للحكم فيكون اعتباره اولى وفيه بحث لانه على
تقدير ان يكون علة الخصم الصوم الفرض لا مطلق الفرضية لا يناسب
هذا ايراده فى هذا المقام لان المقصود بيان ان علتنا اثبت والزم
من علة الخصم ومتى كان علة الخصم الصوم الفرض لا يحصل هذا
المقصود بيان علتنا وهو التعيين اثبت والزم من مطلق الفرضية
وبكثرة اصوله يعنى ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول
فيترجح على الوصف الذى لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا فى
مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح
الجبيرة وهو اولى من قول اصحاب الشافعى انه ركن فيسن
تكراره كالغسل لما شهد بوصف الخصم وهو الركنية اصل وهو الغسل
وشهد لصحة وصفنا اصول فيرجح وصفنا زعم بعض اصحاب الشافعى
ان كثرة الاصول فى القياس بمنزلة كثرة الرواة فى الخبر والخبر لا
يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا وعند الجمهور صحيح
لان الحجة هى الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول يوجب زيادة
تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر فيحدث بها قوة فى
نفس الوصف فيصلح للترجيح وهى من جنس الاشتهاد فى السنن
فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة
قوة وزيادة اتصال فى نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا والحاصل
ان الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة التأثير
الا ان الجهات مختلفة فى الترجيح والترجيح بقوة التأثير بالنظر الى
نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول

بالنظر الى الاصل وبالعدم عند العدم وهو العكس هذا هو القسم
الرابع من اقسام ما يقع به الترجيح يعني ان الوصف اذا كان مطردا
ومنعكسا بحيث اذا وجد الوصف وجد الحكم واذا عدم الحكم كان
راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس قيل لا يصح ان يكون هذا مرجحا
لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء
والمختار انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف
الذي جعل علة يدل على اختصاص الحكم به وتأكد تعلقه به فيصلح
مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم
ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى
فيظهر عثرته عند المعارضة مثاله قولنا في مسح الرأس انه مسح
في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يرجح على قولهم انه ركن فيسن
تثليثه لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليدين
تكراره وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة تكرر وليست بركن
اعلم ان المص لو قال قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم
عند العدم بدون الباء لكان اولى لانه جعل المقسم ما به يقع
الترجيح وما يقع الترجيح به هذه الامور وعلى ما ذكره يصير التقدير الترجيح
بكذا وليس من اقسام ما به يقع الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه
يعلم منه المقصود ولهذا لم يبال به واذا تعارض ضربا الترجيح
هذا بيان المخلص عن تعارض نوعين من الترجيح كان الرجحان
الحاصل بالذات اي بما هو في الذات احق منه في الحال اي
اولى بالاعتبار من الرجحان الحاصل بما هو في الحال لان الحال قائمة

بالذات تابعة له في الوجود يعني الذات اسبق زمانا او رتبة
من الحال لان الحال قائمة بها فله حكم العدم في حق نفسه فينقطع
حق المالك بالطبخ والشي هذا تفريع على ما ذكر من الاصل
لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه لبقائها على الوجه الذي
حدث من غير تغير والعين هالكة من وجه وحق المالك في العين
ثابت من وجه دون وجه لانه هالك من وجه لتبدل الاسم
وتبدل الاسم دليل لتبدل المسمى لانه بالطبخ والشي يصير العين
مستهلكة فرجحنا الصنعة لكونها موجودة من كل وجه وقال الشافعي
صاحب الاصل اي المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع لانها
لا تقوم بنفسها لكونها عرضا تابعة له والجواب ان ما ذكرت يرجع
الى الحال والرجحان من حيث الوجود اولى والترجيح بغلبة
الاشباه لما ذكر المص المعاني التي يصح بها الترجيح اشار الى معان
يرجح بها بعضهم وهي اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده
كما ذكرنا في اول فصل الترجيح الثاني الترجيح بغلبة الاشباه
وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه وبالاصل
الاخر الذي يخالف الاصل الاول شبه من وجهين وهو
صحيح عند الشافعي وباطل عندنا لان كل وصف على حدة
علة صالحة للجمع بين الفرع والاصل فيتحقق اقيسة متعددة
فيكون الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس وقد عرفت بطلانه
عند بيان بطلان الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ
يشبه الولد والوالد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه

وهي جواز اعطاء زكوته وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة
له فيكون الحاقه بابن عم اولى ولا يعتق اذ لملكه وبالعموم
اي الثالث الترجيح بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل
ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة
على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو
الحفنة والكثيرة وهو المكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا
الكثير وهذا باطل لان التعليل بعلة قاصرة جائز عنده فبطل
الترجيح بالعموم الذي هو زيادة التعدي ولو كان العموم مقصودا
لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة ولم يترجح عندهم ولان
الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام
سواء عندنا وعنده الخاص مرجح على العام فكيف صار العام
احق من الخاص وقلة الاوصاف فاسد هذا هو القسم الرابع
مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم على الكيل والجنس
بوحدته لان علة ذات وصف لكونها مضبوطة اكثر تاثيرا من
ذات وصفين وهذا فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع
ثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح على المطول فكذا العلة بل
الاعتبار فيه للتاثير لا للقلة والكثرة اعلم ان الاصوليين ذكروا
في الترجيح الصحيحة والفاسدة وجوها كثيرة الا ان المص اقتصر على الاربعة
في الصحيحة وفي الفاسدة ايضا لانها هي المتداولة بين اهل
اللغة لان ما سواها من الوجوه الصحيحة يندرج فيها اذا امعن النظر
اليها فكذا في الفاسدة واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا اي بنوع من

انواع الدفع كانت غائية اي ثمرة ان يلجئ المعلل الى الانتقال
وهو على اربعة اقسام اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات
العلة الاولى وهذا القسم من الانتقال انما يتحقق اذا كان الدفع
بالممانعة بان يعلل المعلل بوصف غير مسلم عليته عند السائل كما
قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط
على الاستهلاك فقال السائل لا نسلم انه مسلط فانتقل المعلل الى علة
اخرى ليثبت بها كون ايداعه عند الصبي تسليطا له على الاستهلاك
او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى مثاله ما اذا علل على
جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة
اليمين بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز
المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط
الخيار فانه لا يمنع الصرف الى الكفارة بالاجماع فان قال الخصم
انا قائل بموجبه فعندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة
ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق
مستحق للعبد بسبب الكتابة قيل له هذا العقد لا يوجب نقصانا
مانعا من الصرف اذ لو تمكن النقصان لما جاز فسخه لان نقصانه
انما يثبت بثبوت الحرية بوجه والحرية الثابتة بوجه لا تحتمل الفسخ
فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا اية كمال
فقه المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم آخر بتلك العلة
المتقدمة بالاجماع فان قال الخصم نسلم انه لا يوجب نقصانا في الرق
ولكن فيه مانع آخر وهو صيرورته كالزائل عن ملك المولى قلنا

البيع بشرط الخيار زائل عن ملكه بوجه ولهذا لو مات من له الخيار
لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة لكونه محتملا للفسخ
فكذا الكتابة او ينتقل الى حكم وعلة اخرى بان تعذر اثبات
الحكم بالعلة الاولى فاراد اثباته بعلة اخرى كما في الصورة المذكورة
لما قال السائل عندي هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق
علل بوصف اخر فقال هذا عقد معاملة محتمل للفسخ فوجب ان
لا يوجب نقصانا في الرق وهذا جائز لانه انما ضمن بتعليله اثبات
الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم فيه الموافقة
واراد ان يثبت حكما آخر ما وبالحكم الاول جاز له ان يثبته
بعلة اخرى ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال
الى علة اخرى وحكم آخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف
المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله او ينتقل من علة الى علة
اخرى لا لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذه الوجوه
صحيحة الا الرابع لان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان مجالس
المناظرة لم تعقد الا لابانة الحق وانما يحصل الابانة اذا كان الدليل
متناهيا ولو جوزنا هذا الانتقال ولم يجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة
من غير حصول المقصود الا يرى انه اذا لزمه النقض فانه يعد انقطاعا
ولا يصح من المعلل ادراج وصف زايد يحصل به الاحتراز عن النقض
فلان لا يصح هذا التعليل المبتداء كان اولى ومحاجة الخليل عليه السلام
مع اللعين وهو نمرود بن كنعان بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه
اللعين بقوله انا احيي واميت انتقل الى حجة اخرى لا لاثبات الحكم

الاول ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت
لازمة لانه عليه السلام اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء
والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين
وقتل الاخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة في شيء وكان
اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر
وكانوا لا يتاملون في حقايق المعاني خاف الخليل عليه السلام عن
الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة
لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا معنى قوله الا انه انتقل دفعا
للاشتباه جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيئان
الاحكام من الحل والحرمة والوجوب والعرض وغيرها وما يتعلق
به الاحكام من السبب والعلة وغيرهما فان تحقق الاحكام يتعلق
بها الحق هذا الفصل بباب القياس لان القياس لا يعرف
الا به وكان القياس ان يقدمه على القياس لانه وسيلة
والوسيلة متقدمة على المقاصد الا ان القياس اصل من اصول
الشرع فوجب وصله بالحجج المتقدمة اما الاحكام فاربعة حقوق الله
خالصة قيل انه تميز والظاهر انه حال لان التمييز في المشتق ضعيف
والمراد من حقوق الله ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان
نفعه عام وهو اتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام وهو
سلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعظيما لانه تعالى يتعالى عن ان
ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له لهذا الوجه ولا يجوز ان يكون
حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك وحقوق العباد خالصة

وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله
باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المراة وما اجتمعا فيه وحق
الله غالب كحد القذف وفيه حق الله لانه شرع زجرا وحق العبد
لان فيه دفع العار الزنا عن المقذوف وحق الله فيه غالب
حتى لا يجري فيه ارث واسقاط بالعفو وما اجتمعا فيه وحق العبد
غالب كالقصاص فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد
وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب بجريان الارث
وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى
ثمانية انواع ثبت بالاستقراء عبادات خالصة كالايمان وفروعه
كالصلوة والزكوة وغيرهما من الفرايض وانما كانت فروعا
للايمان لانها لا يصح بدونه وهو صحيح بدونها وهي اي العبادات
الخالصة انواع ثلثة اصول ولواحق وزوايد اما الايمان فالتصديق
اصل محكم لا يقبل السقوط والاقرار ملحق بالتصديق لانه يعبر عما في
الضمير والزوايد في الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى والاصل
في الفروع الصلوة وهي عماد الدين ثم الزكوة المترتبة لنعمة المال ونعمة
البدن اصل لان المال وقاية له ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس
فلا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطة في الزكوة
لان النفس تميل الى الشهوات وهي صفة قبح فيها ولا قبح في صفة
الفقر فكانت اقوى في كونها واسطة ثم بعده الحج وهو عبارة هجرة من
الاوطان والخلان وفيه ينقطع مادة الشهوات وضعف نفسه
وكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد لانه

من فروض الكفاية وما يقدم من فروض الاعيان واما الزوايد
فما سواها من نوافل العبادات او سننها لانها شرعت مكملات
للفرايض وزيادة عليها وعقوبات كاملة والمراد بكمالها ان يكون
عقوبة محضة كالحدود وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف
وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بالقتل اما انه عقوبة
فلانه غرم مالي لحق القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة
فلانها عقوبة مالية ولا شك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية
وحقوق دايرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات اما ان فيها
معنى العبادة فلانها تؤدي بما هو عبادة محضة كالصوم والاعتاق
واما ان فيها معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية
على افعال توجد من العباد ويكون فيها معنى الحظر وعبادة فيها معنى
المؤنة وهي الثقل والكلفة كصدقة الفطر فان فيها جهة العبادة وهي
كونها صدقة ولهذا اشترط لايجابها صفة الغنا وشرط النية
فيها وجهة المؤنة وهي انها تجب على الانسان بسبب رأس غيره
ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر اما جهة المؤنة فيها فلان العشر
بسبب حفظ الاراضي لانه يصرف الى مصارف الزكوة والفقراء
الغازين الدافعين شر الكفرة والضعفاء الداعين لهم بالنصرة
كما قال عليه السلام انكم تنصرون بضعفائكم فيكون الاراضي
محفوظة بالعشر واما جهة العبادة فلان مصرفه مصرف الزكوة
واما جهة غلبة المؤنة فلانها باعتبار الاصل وهو الارض النامية
وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع وهو محل الصرف والثابت باعتبار

الاصل راجح ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه باعتبار تعلقه
بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة وهي سبب الذل في
الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد عقوبة الا ان الارض اصل
والتمكن من الزراعة وصف وكان معنى المؤنة فيه اصلا وحق
اي الثامن من حقوق الله تعالى حق قايم بنفسه اي ثابت بذاته
من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء ومن غير ان يكون له سبب
مقصود ويجب على العبد اداؤه فان قلت لم لا يجوز ان يكون
الجهاد سببا مقصودا له قلت لان الجهاد ما شرع الا لاعلاء
كلمة الله ودفع شوكة المشركين لقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا يكون
فتنة ويكون الدين كله لله ولهذا جاز الخمس لبني هاشم لانه لما
لم يلزم اداؤه على العبد طاعة لله لم يكن غسالة الناس واوساخهم
فتولى اخذه وقسمته من كان خليفة الله تعالى في ارضه وهو
السلطان لانه نائب الشرع كخمس الغنايم فان الجهاد حقه لانه
اعزاز دينه فصار المصاب بالجهاد كله لله تعالى كما قال الله تعالى
قل الانفال لله والرسول لكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين
منة منه عليهم لان العبد لا يستحق بعمله لمولاه شيئا وللمعادن
والمعدن اسم لما خلقه الله في الارض من الذهب والفضة وحقوق
العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما كالدية وملك المبيع
والثمن وملك النكاح وغيرها وهذه الحقوق كلها سواء كانت
حقا لله او للعباد ينقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق
والاقرار كما هو مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار مستبدا خلفا عن

التصديق اي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار في احكام
الدنيا بان يقوم مقامه ويترتب عليه حكمه كما في المكره على الاسلام
فان اقراره قام مقام مجموع التصديق وان عدم التصديق
منه ثم صار اداء احد الابوين الايمان في حق الصغير خلفا عن
ادائه اي اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين
لعجزه عن ذلك ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين
اي احدهما في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا واخرج
الى دار الاسلام وحده حتى ان الصبي اذا وقع في الغنيمة في
سهم رجل من الجند في دار الحرب فمات هناك يصلى عليه لسبق
حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف لانه لا يكون
للخلف خلف بل كل ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير لكن
البعض مرتب على البعض وكذلك اي كالتصديق والاقرار في
انهما اصلان والبواقي خلف عنهما الطهارة بالماء اصل والتيمم
خلف عنه بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق يعني الحدث
يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت به اباحة الصلوة وعند
الشافعي ضروري يعني يثبت خليفته لضرورة الاحتياج الى الصلوة
لا لكونه رافعا للحدث فيكون خليفته مقيدة لوقت قيام الضرورة
حتى لم يجز اداء الفروض بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة يتقدر
بقدرها لكن الخلافة بالاصالة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله استدراك من قوله ثم الخلف عندنا مطلق لان
الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله فلم تجدوا ماء

فدل ان الخليفة بين الماء والتراب كما نص على المحيض في قوله
تعالى واللائي يئسن من المحيض الآية علم ان الاشهر خلف
عن الحيض لا عن التربص وعند محمد وزفر الخلافة بين الوضوء
والتيمم لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم
عند العجز بقوله فتيمموا فكانت الخلافة بينهما لا بين الماء والتراب
ويبتنى عليه اي على الاختلاف المذكور مسئلة امامة المتيمم
المتوضئين فانه يجوز عندهما لانه لما كان التراب خلفا عن
الماء لم يكن خلفية بين الطهارتين فلم يكن طهارة المتيمم
اضعف من طهارة المتوضئ بل يكون مثلها وعند محمد وزفر
لما كانت التيمم خلفا عن الوضوء كان المتيمم صاحب خلف فيكون
طهارته اضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص اي بعبارته او دلالته
اراد انتفاء ثبوت الخلافة بالرأي لا الحصر فيهما كما ان الاصل لا
يثبت بالرأي بل بالنص وشرطه اي شرط كونه خلفا عن الاصل
عدم الاصل للحال على احتمال الوجود لتصير السبب منعقدا ثم بالعجز
عنه يتحول الى الخلف فيصح الخلف واما اذا لم يحتمل الاصل الوجود
فلا يكون موجبا للخلف لانه لم ينعقد السبب موجبا للاصل
حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع
والعرق لم يكن موجبا للتيمم ويظهر هذا في يمين الغموس فانها لما
لم ينعقد موجبا للاصل وهو البر لم يكن موجبا لما هو خلف عنه
وهو الكفارة والحلف على مس السماء فانها لما انعقدت موجبة
للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة واما القسم الثاني من

التقسيم المذكور في اول الفصل فاربعة الاول السبب وهو
في اللغة ما يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة ما عرفه المص وهو
اقسام سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم خرج بهذا القيد
العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دالة على طريق الحكم
من غير ان يضاف اليه وجوب خرج به العلة ولا وجود خرج به
الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل اي لا يكون له تأثير في وجود
الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة خرج به السبب الذي له
شبهة العلة والسبب الذي فيه معنى العلة لكن يتخلل بينه وبين
الحكم اي بين وجود السبب ووجود الحكم علة لا تضاف الى السبب
اي لا تكون مستفادة منه كدلالة يعني اذا دل انسان انسانا ليسرق
مال انسان او ليقتله ففعل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة
سبب محض وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة غير
مضافة الى السبب وهو الفعل الذي باشر المدلول باختياره
فلم يمكن اضافته الى السبب فان قلت هذا منقوض بما قالوا
اذا سعى انسان الى ظالم في حق آخر بغير حق حتى غرمه مالا يجب
يجب الضمان على الساعي وبدلالة المحرم انسانا على صيد فقتله
يجب على الدال ضمان الصيد قلت ذاك قول بعض مشايخنا
لكثرة السعاة فقصدوا زجرهم عن ذلك بتلك الفتوى دون
قول المتقدمين ودلالة المحرم جناية لانه التزم بعقد الاحرام
امن الصيد عنه فيكون الدلالة منزلة الامن عنه فيكون
جناية فيجب الضمان عليه كالمودع اذا دل السارق على الوديعة

يضمن لكونه تاركا لما التزمه من الحفظ فان اضيفت العلة
اليه هذا هو القسم الثاني اى لو كانت العلة المتخللة بين السبب
والحكم مضافة الى السبب صار للسبب حكم العلل حتى صار الحكم
مضافا اليه كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب
لتلف ما يتلف بوطئها حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين
المتلف ما هو علة وهو فعل الدابة لكن هذه العلة مضافة الى
السوق والقود لانهما اكرها الدابة على الذهاب فيكون لهذا
السبب حكم العلة لكونه علة العلة في الحقيقة والحكم يضاف الى
علة العلة اذا لم يكن العلة صالحة لاضافته اليها وهنا العلة
غير صالحة ولان فعل العجماء هدر فيكون فعل الدابة مضافا
الى السائق والقائد فيكون التلف مضافا اليه فيما يرجع الى بدل
المحل وهو الضمان واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون
مضافا اليه حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص
فان قلت اكرههما على السير لا على الاتلاف وهو انما لزم ضمنا
فكان ينبغي ان لا يجب الضمان قلت القود والسوق مشروط
بالسلامة على الاطلاق والقصد ليس بشرط في الضمان في حقوق
العباد واليمين بالله تعالى قبل الحنث او بالطلاق والعتاق
والمراد من اليمين بالطلاق والعتاق تعليقهما بالشيء كقولك
ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت حر
والمراد بالتعليق الذي هو يمين المعلق به وهو قولك انت طالق
يسمى سببا مجازا هذا هو القسم الثالث لان اليمين شرعت للبر سواء

كانت لله او لغيره والبر قط لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين
بالله ولا الى الجزاء في اليمين بغير الله تعالى لان البر مانع من الحنث
لانه ضده وبدون الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن
ان يجعل المانع عن الشيء سببا لثبوته وطريقا اليه فلما كان اليمين
او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي
سببا للكفارة والجزاء مجازا باعتبار ما يؤول وهذا عندنا وعند
الشافعي جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان
اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب
الجزاء عند وجود الشرط وكان كل واحد منهما سببا في الحال لا علة
باعتبار تأخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم
عند وجود الشرط واذا كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق
الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله ولكن
له اى للمعلق الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اى جهة كونه
علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند زفر هو خال عن شبهة العلية
كما هو خال عن حقيقة العلية حتى يبطل التنجيز التعليق هذا ثمرة
الخلاف فعندنا يبطله وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال
لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا فتزوجت
بزوج اخر ودخل بها ثم عادت الى الاول بنكاح صحيح فدخلت
الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق وكذلك لانه ليس
للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من
محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب

قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج
الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان لا يوجب اشتراط
المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال
عودها اليه بعد زوج اخر وهو في الحال باين وتحلها ذمة الحالف
فيبقى ببقائها ولا يبطل بالتنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق
بالملك مع عدم المحل في الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليق حتى لو
عادت بعد زوج اخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان
التعليق بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبر والبر لا يحصل غالبا
الا بان يكون مضمونا بالجزاء على معنى انه يجب الجزاء بترك البر
ليتحقق معنى الحمل والمنع فلما كان البر مضمونا بالجزاء صار للجزاء
في الحال شبهة الثبوت ليكون اليمين مخيفا كالمغصوب فانه مضمون
بالقيمة فيكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة
حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين
ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام لان قدر ما
وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله يعني لا بد لشبهة السبب من
محل يبقى فيه كالحقيقة يعني كحقيقة السبب لا يستغني عن المحل اذ
شبهة الشيء لا يثبت الا فيما يثبت حقيقته الا يرى ان شبهة البيع
لا يثبت في حق الحر لان حقيقته لا يثبت فيه فاذا فات المحل بطل
يعني بتنجيز الثلث قد فات المحل فيبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق
لان التعليق ثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت
قبل وجود الشرط والشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون

تلك الصفة بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا هذا
اشارة الى جواب عما قال زفر ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء
المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلثا بالملك ابتداء
بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل
من الابتداء لان ذلك الشرط في حكم العلل من حيث ان
النكاح يثبت به مالكية الطلاق ومن حيث ان ملك اليمين
في الرقيق يثبت به مالكية الاعتاق فصار النكاح بمعنى العلة
للطلاق فيثبت له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح
كما لو قال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق لشبهة العلة
يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق
لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق بشرط هو في حكم
العلل معارضا اي مانعا لهذه الشبهة وهي شبهة وقوع الجزاء
وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط السابقة عليه اي
على الشرط توضيحه ان شبهة التطليق في الحال تقتضي المحلية يعني
التعليق باعتبار كونه سببا مجازا يقتضي المحلية في الحال وثبوت
وشبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكونه معلقا لما هو علة
ملك يقتضي بطلانه فصارا متعارضين فتساقطا فلا يحتاج الى
المحل والايجاب المضاف كقولك انت طالق غدا سبب للحال
الا ان حكمه تاخر بواسطة الاضافة يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب
الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر
من ان يكون سببا في حقه مثله في حق المقيم حتى يصح الاداء

منه وهو من اقسام العلل على ما يجئ في اقسامها ان شاء الله تعالى
وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق ومن
هذا عرف ان اقسام السبب ثلثة سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب
في معنى العلة والسبب الذي له شبهة العلة وهو السبب المجازي
وجه الحصر ان المفضي الى الحكم اما ان يكون في الحال او في المآل
والثاني هو السبب المجازي والاول اما ان يكون له تاثير او لا
فالاول السبب الذي في معنى العلة والثاني السبب الحقيقي والثاني
اي الثاني من اقسام ما يتعلق به الحكم العلة وهي مأخوذة من
العلل وهي الشربة بعد الشربة ويسمى الامر المثبت للحكم في الشرع
لتكرر الحكم بتكررها وفي الشريعة ما عرفه المص وهو ما يضاف
اليه وجوب الحكم اي ثبوته احترز به عن الشرط ابتداءً اي بلا
واسطة احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات
وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما
والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثر في القياسات وهي سبعة
اقسام اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية يتم باوصاف ثلثة احدها
ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف
ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة والثاني ان يكون علة معنى بان
يكون مؤثرة في ذلك الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان يكون
بحيث يثبت الحكم عند وجودها من غير تراخ وهي باعتبار استكمال
هذه الاوصاف وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام الاول
علة اسما اي صورة وحكما ومعنى كالبيع المطلق فانه موضوع للملك

والملك مضاف اليه لا بواسطة وعلة معنى لانها تؤثر فيه اذ هو
مشروع لاجله وعلة حكما لانه يثبت الملك عند وجوده ولا تراخي
عنه وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط فان
هذا الايجاب علة اسما لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف الحكم
اليه عند وجود الشرط فيقال هذا الطلاق واقع بالتعليق السابق
وليس علة حكما اذ الحكم يتأخر عنه الى وجود الشرط ولا معنى
اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط واليمين بالله تعالى بالنسبة
الى الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة تضاف اليها فيقال
كفارة اليمين كذا في جامع الاسرار ولقائل ان يقول انهم فسروا
العلة اسما بانها التي يكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين بالله
ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل بهذا التفسير
وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فان البيع علة للملك
اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الملك متراخ
فلا يكون علة حكما اورد المص لهذا القسم خمسة امثلة احدها ما
ذكر والثاني قوله والبيع الموقوف بان يبيع انسان مال
غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك وليس بعلة حكما لتراخي
الملك الثابت الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف
الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما
لتأخره الى زمان ما اضيف اليه ونصاب الزكوة قبل مضي الحول
فانه علة اسما لانه وضع لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب
بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكوة لان الغنا يوجب

الاحسان الى الفقراء والغنا يحصل بالنصاب لا حكما لتأخر وجوب
الاداء الى حولان الحول وعقد الاجارة هذا هو المثال الخامس
فانه علة للملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى
لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لان حكمه ملك المنافع
التي توجد في مدة الاجارة وهي معدومة والمعدوم لا يصلح
ان يكون محلا للملك فلا يكون علة حكما وعلة يعني الرابع علة في
حيز الاسباب اي في مكانها والمراد به شبهها لها شبهة بالاسباب
تفسير له كشراء القريب فانه علة للملك في القريب علة للعتق فيكون
العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة
العلة كان الشراء سببا ومن حيث ان الواسطة من احكامه وكان
العتق مع علته وهي الملك مضافا اليه كان علة يشبه الاسباب
ومرض الموت وهو علة لحجر المريض عن التبرعات فيما هو
حق الوارث لاضافة الحكم اليه يقال انه محجور عن التصرف
الفلاني لكونه في مرض الموت ومعنى لانه مؤثر في الحجر وليس بعلة
حكما لتراخي حكمه الى اتصاله بالموت لان الحجر لا يثبت عند ابتداء
المرض بل اذا اتصل الموت به يثبت الحجر مستندا ولكنه يشبه الاسباب
من حيث ان الحكم يثبت به والتزكية عند ابي حنيفة يعني تعديل
الشهود عند ابي حنيفة علة للحكم الثابت بالشهادة وشبهه
بالسبب اما انها علة فلانها في معنى علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا
شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية لا توجب
الرجم فكان التزكية علة العلة وعلة العلة مع حكمها مضافة الى

علة الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده ولا يضمنون
عندهما لانهم اثنوا على الشهود خيرا وكان بمنزلة ما لو اثنوا على
المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن واما انها شبيهة بالسبب
فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة الشهود وكذا
اي كما ذكر من الامثلة كل ما هو علة العلة فانها علة تشبه الاسباب
وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة
فكما ان الحكم يضاف الى العلة هناك دون الصفة فههنا يضاف
ايضا الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة تضاف
الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم
الا بواسطة اخذت شبها بالسبب وهذا هو السبب في معنى العلة
بعينه اورده الشيخ في الموضعين متابعا لفخر الاسلام فانه
اورده في باب تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار
الشبهين اعلم ان هذا القسم اي القسم الرابع اما عائد الى
العلة اسما ومعنى لا حكما كالمرض واما الى العلة معنى لا حكما ولا
اسما كالتزكية وما يشبهها في كونها علة العلة مثل شراء القريب
وغيره فيكون الاقسام ستا لكن لما امكن وجوده بدون كل
واحد منهما وكذا امكن وجود كل واحد منهما بدونه جعله قسما اخر
ووصف له شبهة العلل اي الخامس وصف لا يكون علة حقيقة
ولا سببا حقيقيا ولكن يكون له شبهة العلل كاحد وصفي العلة
التي هي ذات وصفين فان كل واحد من وصفها له شبهة العلة
حتى لو وجد احدهما قبل الاخر لا يكون سببا محضا لانه ليس

بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر في اثبات الحكم اذ لو
لم يكن له مدخل في التأثير لكان الاخر وحده هو العلة ولم يكن
العلة ذات وصفين والتقدير بخلافه فلا يكون سببا محضا بل
يكون له شبهة العلة ولم يكن علة ايضا لان العلة هي المجموع
لا هو وحده ولهذا جعلنا الجنس او القدر محرمة للنسيئة لان
في النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة واذا كان
فيه شبهة الفضل ثبت شبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل
لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة فلا يثبت بما هو دونها في
الدرجة وعلة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفي العلة فان الوصف
الذي يوجد اخرا علة معنى لانه مؤثر في الحكم وحكما لان الحكم
يوجد عنده لا اسما لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع
له هو المجموع فلا يكون احدهما علة حقيقة وانما اضيف الحكم الى
الوصف الاخر دون الاول لانه يترجح على الاول في التأثير
لوجود الحكم عنده كما لو قال لامرأته ان دخلت هاتين الدارين
فانت طالق فان وجدا في غيره لا تطلق ولو وجد الاول في الملك
والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقا ولو وجد الاول في غير
الملك والثاني في ملك تطلق عند علمائنا خلافا لزفر فعنده لا تطلق
في الصورة الاخيرة كما في الثانية والثالثة وعلة اسما وحكما لا
معنى هذا هو القسم السابع كالسفر والنوم للرخص والحدث فان
السفر علة للرخص اسما لانها تضاف اليه في الشرع يقال رخصة
السفر الافطار والقصر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى

لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة لانها هي المؤثرة
في اثبات الرخصة والنوم المخصوص بالحدث بالنسبة الى الحدث
فانه علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لانه يثبت
عنده وليس بعلة معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج
النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص
سببا ظاهرا لخروج النجس اقيم مقامه ودار الحكم عليه معه اعلم ان
هذه الاقسام التي ذكرها المص هي ستة من الاقسام السبعة
التي خرجت من التقسيم على الوجه الذي ذكرنا لان القسم
الرابع وهو ما اعتبر عنه بقوله علة في حيز الاسباب عايد اما
الى العلة اسما ومعنى لا حكما واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما
لكن المص لشبهه بالاسباب جعله قسما اخر كما ذكرنا والقسم الخامس
الذي عبر عنه بقوله وصف له شبهة العلل هو علة معنى لا
حكما ولا اسما وبقي من تلك الاقسام قسم اخر لم يذكره المص
وهو العلة لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذي سلم عن
معارضة العلة مثل حفر البئر فيصير الاقسام ثمانية وليس
من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم قيد بالحقيقة لان
العلة العقلية مقارنة مع معلولها زمانا اتفاقا كحركة الاصبع مع
الخاتم واختلفوا في جواز تقدم العلة الحقيقية الشرعية على معلولها
زمانا فذهب المحققون الى وجوب مقارنتها مع المعلول وهو
مختار المص واليه اشار بقوله بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة
مع الفعل وذهب بعض الى وجوب تقدمها بحسب الزمان لان العلل

اقسام

الشرعية موصوفة بالبقاء ولها حكم الجواهر ولهذا الفسخ بعد مدة
فلا بد ان يثبت الحكم عقيب العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة
لانها عرض لا يبقى زمانين قلنا ان الفسخ ورد على لا على العقد
ولئن سلمنا انه باق فذلك ضروري يثبت دفعا لحاجة الناس
الى الفسخ ولا يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة وقد
يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول كالسفر اقيم
مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة
اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبينني فانت طالق
واذا اخبرت عن المحبة طلقت ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت
خارج المجلس عن المحبة لا تطلق لان التعليق بمحبتها شبه تخييرها
من حيث ان فيه جعل الامر الى اخبارها والتخيير مقتصر على المجلس
والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير له في
المسبب والدليل يخلو عن ذلك وانما يحصل به العلم بالمدلول
لا غير وذلك اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء فان الموجب
له هو اشتغال رحم الامة بماء الغير والاحتراز عن قربانها واجب
لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم فلا يسقين ماءه
زرع غيره ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرا خفيا اقيم
الدليل عليه وهو حدوث الملك فيها مقامه دفعا لضرورة احتياج
الناس الى معرفته دفعا للعجز عن معرفته لانه بحدوث الملك
يتمكن من وطئها ووطئها سبب لاشتغال رحمها بمائه او غيره اي غير
الاستبراء كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام الدخول وكذا النكاح

اقيم مقام العلوق في ثبوت النسب وللاحتياط اي لكون اقامة
السبب مقام المسبب والدليل مقام المدلول في ثبوت النسب لاجل
الاحتياط كما في تحريم الداعي الى الوطء من النظر وغيره اقيمت
مقام الوطء في الحرمة لاجل الاحتياط او لدفع الحرج كما في السفر والطهر
الخالي عن الجماع فانهما اقيما مقام المشقة والحاجة الى الطلاق
والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن
الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج ممكن مع وقوع مشقة
كالسفر اقيم مقام المشقة بحسب الاشخاص ولكن فيه حرج والثالث
من اقسام ما يتعلق به الاحكام الشرط وهو في اللغة العلامة
وفي الشريعة ما ذكره المص وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب
اي دون ان يكون مؤثرا في وجوده احترز به عن العلة ولا بد ان
يزيد ههنا قيدا آخر وهو ان يكون خارجا عن ماهية ذلك الشيء
ليخرج به جزؤه فانه ايضا مما يتوقف عليه وجود الشيء وليس بمؤثر
فيه وهو اي ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة بالاستقراء شرط محض
وهو الذي يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده مثل دخول
الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق فان انعقاد قوله انت طالق علة لوقوع
الطلاق موقوف على وجوده ليس له تاثير فيه وشرط هو في
حكم العلل يعني يقوم مقام العلل في اضافة الحكم اليه كحفر البئر
في الطريق فانه شرط لتلف ما تلف بالسقوط وذلك لان علة هو
السقوط وعلة السقوط الثقل والمشي سبب محض للسقوط لانه مفض

اليه في الجملة وليس بعلة لانه قد يوجد المشي فيه بلا وقوع ولكن
الارض كانت مانعة من تاثير العلة وهي الثقل وكان تاثيرها
موقوفا على زوال المانع وكان حفر البئر ازالة للمانع وايجادا للشرط
وشق الزق الذي فيه مائع فانه شرط للسيلان لان علة هي
ميعانه ولكن الزق كان مانعا وكان تاثيره موقوفا على زوال ذلك
المانع وكان الشق ازالة للمانع وايجادا للشرط فثبت انهما شرطان
لا علتان لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل
والسيلان امران جبليان مخلوقان عليهما من غير اختيار منهما
فلما لم يمكن اضافة الحكم اليهما اضيف الى الشرط وشرط له حكم
الاسباب وهو الذي يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار
لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون سابقا على ذلك
الفعل الاختياري قيدنا بفعل فاعل مختار احترازا عن ما يتخلل
بينه وبين مشروطه فعل طبيعي كحفر البئر وبقولنا لا يكون ذلك منسوبا
احترازا عما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلية
كما في فتح باب قفص عند محمد وبقولنا ويكون سابقا احترازا عما
كان وجوده متاخرا عن صورة العلة كدخول الدار في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق فان وجود الدخول هنا متاخر عن صورة العلة
وهي قوله انت طالق لانه وجد التكلم سابقا على وجود الدخول وان
كان وجود الدخول متقدما على انعقاده علة وهو شرط محض وانما كان
هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار تقدمه على العلة فمتى كان الشرط
متقدما على العلة كان مشابها للسبب في التقدم وفي كونه مفضيا

الى ذلك الشيء فلا يكون شرطا محضا لا يقال الشرط قد يتقدم على
صورة العلة كالاشهاد في النكاح وهو متقدم على العلة وهي
الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا ننكر تقدم الشرط
على صورة العلة لانه لا يخرج به عن الشرطية ولكنا نقول اذا تقدم
لم يتمحض شرطا بل كان متشابها بالسبب من حيث ان تقدم
وجوده لا يخرج عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب
الحقيقي كما اذا حل قيد عبد حتى ابق فان حله شرط لتلف العبد
باباقه لان علة فعل الاباق ولكنه مشروط بزوال المانع
الذي هو القيد وكان الحل ازالة للمانع وايجادا للشرط وكان
شرطا ايضا وهو متقدم على فعل الاباق الذي هو العلة صورة
ومعنى فيكون شبيها بالسبب الخالص لا للسبب الذي فيه معنى
العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة
وحادثة به كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير
حادث بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع نسبته عن
الشرط من كل وجه وكان التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق
من الشرط فلا يضمن الحال قيمة العبد ولا يلزم عليه ما اذا امر
عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل مختار
على الامر لان الامر بالاباق استعمال له فاذا اتصل به الاباق
يصير غاصبا له بالاستعمال وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف
فيمن فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن الفاتح لانه اعترض
عليه فعل مختار وقال محمد والشافعي يضمن لان الطير ان عادة

للطبع والعادة اذا تاكدت صار طبعة فصار بمنزلة سيلان
الدهن وشرط اسما لا حكما وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد
عند وجوده فمن حيث انه يتوقف الحكم عليه يسمى شرطا ومن حيث
انه لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا حكما وذلك كاول الشرطين
فى حكم تعلق بهما كقوله لامراته ان دخلت هذه الدار وهذه
الدار فانت طالق فان دخول الدار الذى يوجد اولا يكون
شرطا اسما اى صورة من حيث انه يفتقر الحكم اليه فى الجملة لا
حكما لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف
الى اخرهما ولكون الاول شرطا اسما لا حكما لو دخلت المراة فى
المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدى الدارين حالة البينونة
ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر وجه
قوله ان خط الشرطين من الحكم على السواء لانه صيرهما شيئا
واحدا فى وجود الجزاء وفى احدهما شرط الملك فكذلك فى الاخر
ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يحتج الى وجود الملك
عند وجوده لان الملك انما شرط لنزول الجزاء وعند وجود الشرط
الاول لا ينزل الجزاء فان قلت لا نم ان الاول يسمى شرطا بل الشرط
هو المجموع قلت اجمع الائمة على تسمية شرطا والمنع من تسميته شرطا
يكون مخالفا للاجماع وشرط هو كالعلامة يعنى القسم الخامس
من اقسام الشرط شرط هو مثل العلامة الخالصة كالاحصان
فى الزنا على ما يجئ تقريره فى العلامة وانما يعرف الشرط بصيغته اى
لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رد لمن قال صيغة

الشرط قد تخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم
فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب اذ العادة الغالبة ان
الانسان يكاتب عبده اذا رأى فيهم خيرا لا انه شرط حقيقى
اذ الكتابة تجوز اذا لم يعلم فيه خير قلنا هذا الكلام يؤدى الى
الغائه وكلام الله تعالى منزه عن ذلك والمراد بالامر الندب
لا الايجاب والكتابة انما يصير مندوبة اذا علم فيه خير كحرف
الشرط او دلالته اى دلالة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط كالصيغة
كقوله المراة التى اتزوج طالق ثلثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع
الوصف فى النكرة لان التزوج دخل على امراة غير معينة فكانت
نكرة والوصف فى النكرة معتبر لتعرفها به فصلح دلالة على الشرط
فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهى طالق ولو وقع اى وصف
التزوج فى المعين بان اشار الى المعينة وقال هذه المراة التى اتزوجها
طالق او قال هذه المرأة طالق لما صلح دلالة اى لا يصلح الوصف
دلالة على الشرط لان الوصف فى المعين لغو لانه للتعريف ومتى
حصل التعريف بالاشارة لا يحتاج الى تعريف اخر لان الاشارة ابلغ
فى التعريف فبقى قوله هذه المراة فيلغو فى الاجنبية ويتنجز فى امرته
ونص الشرط يعنى صريح الشرط يجمع الوجهين اى المعين وغير
المعين حتى لو قال ان تزوجت امراة فهى كذا او قال ان تزوجت
هذه المراة فهى كذا يقع الطلاق فى الصورتين بالتزوج والرابع
من الاقسام المذكورة فى اول الفصل العلامة فهى فى اللغة
الامارة كالمنارة للمسجد وفى الشريعة ما ذكره المص رحمه وهو ما

يعرف الوجود اى وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود
كالاحصان وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ
والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين
مثل الاخر في صفة الاحصان والاسلام فان قلت اذا كان
الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة اشياء ومن جملتها كون كل
واحد من الزوجين مثل الاخر في الاحصان يلزم الدور قلت
المراد من الاحصان في التعريف اجزاؤه الستة المذكورة مجازا
والاحصان المصطلح انما يكون اذا كانا متماثلين فيها قال شمس
الائمة شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام والدخول
بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ فهما شرطان الاهلية للعقوبة
لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة
وانما قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق
لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان
لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة
ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم
غير مضاف اليه وجوبا ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة
عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان
معرفا ان الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان حين وجد كان
موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو مختار بعض المتاخرين
واما مختار المتقدمين واكثر المتاخرين ان الاحصان شرط لوجوب
الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه

المثابة وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب
الرجم بدونه كالسرقة لا يوجب القطع بدون النصاب وهو
شرط بلا شبهة فكذا الاحصان حتى لا يضمن شهوده اى شهود
الاحصان اذا رجعوا بحال هذه نتيجة كون الاحصان علامة وليس
بشرط حقيقي بل هو شرط مجازي يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد
الرجم مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم
لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة لخلافة العلة لما
ذكرنا انها لا يتعلق بها وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليها بخلاف
ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم
فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة
عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدي
منهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا
دية المرجوم والجواب ان الاحصان علامة فلا يصلح للخلافة
ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه
ايضا لان شهود الشرط ايضا لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة
وههنا شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط
اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولهذا
لا يضاف الحكم الى شهود الشرط واليمين بل الضمان على شهود
اليمين خاصة لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان الواقع
لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم فقد ثبت للمعلوم اتصال
بالمحل لوجود الشرط فيصح تضمينهم شهود العلة اما اذا رجع شهود

الشرط خاصة قال شمس الائمة لاضمان عليهم قياسا على شهود
الاحصان اذا رجعوا خاصة وقال فخر الاسلام يجب الضمان عليهم
لما ذكرنا في تعليل بعض المشايخ على ان هذا الشرط وهو الاحصان
يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان خصال
حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة فصار
مضافا الى الزنا من كل وجه

في بيان الاهلية

لما فرغ
عن بيان الحجج وما يتعلق بها في بيان الاهلية اذ الخطاب لا يثبت
في غير الاهل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ
الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا
له وانه خلقنا متفاوتا فكم من صغير يترجح بعقلها يعجز عنه الكبير
وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة
حسن الاشياء وقبحها ولا في ايجاب شيء وتحريمه دون السمع
واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل وهو قول اصحاب الشافعي
حتى ابطلوا ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار
عقله وقالت المعتزلة انه اي العقل علة موجبة لما استحسنه على
سبيل القطع مثل معرفة الوهية الصانع محرمة لما استقبحه على
القطع فوق العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها بخلاف
العلل العقلية فانها موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل
فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فان قلت اتفق اهل
القبلة على ان في الشرع ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير
الزكوة وغيرها قلت ارادوا به ما لا يدركه العقل تحققه في نفسه

لاستلزامه نوع استحالة مثل رؤية الله تعالى في الاخرة بلا كيف
ولا جهة ومثل ان يكون الكفر والمعاصي دخلا تحت ارادة الله تعالى
لان كلا منهما مما يستقبحه العقل ما ذكروا من الامثلة ليست
كذلك اذ يدرك العقل جواز تحققها من غير استحالة غايته ان
ان يكون وجه حكمتها غير مدرك بالعقل تمسكوا في ذلك بقصة
ابراهيم عليه السلام فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال
مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي
الي ولو لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في
ضلال مبين وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف اي التوقف عن
الطلب اي طلب الايمان وترك الايمان والصبي العاقل مكلف
بالايمان ومن لم يبلغه الدعوة اصلا ونشا على شاهق الجبل اذا
لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد
العقل واما في الشرائع فمعذور حتى يقوم عليه الحجة وكذا روي عن
ابي حنيفة وعليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور
في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وحملوا قوله عليه السلام
رفع عن امتي القلم عن ثلث الحديث على الشرائع لكن هذا القول
يقول المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا

موافق ه

فهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى معرفا لايجابه والصحيح الموافق
لظاهر النص وظاهر الرواية ما قاله صاحب التقويم وفخر الاسلام
وذكره المص بقوله ونحن نقول في الذي لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف
بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف

مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بان بلغ في شاهق الجبل
ومات في ساعة واذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم
يكن معذورا لان الامهال وادراك مدة التأمل بمنزلة دعوة
الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة
واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان كاستحقاق الحجة فلا
يكون معذورا وان لم تبلغه الدعوة ان هذه للوصل وليس على
حد الامهال دليل يعتمد عليه وما قيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا
بالمرتد فانه يمهل ثلثة ايام ليس بقوي لان مدة التجربة تختلف
باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدي
في زمان قليل ما لا يهتدي غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى اذ
هو العالم بمقدارها في حق كل شخص فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه
بعد استيفائها وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او
اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم
هو السمع دون العقل ومن قتل من لم تبلغه الدعوة ضمن لان
كفرهم معفو عندهم وصاروا كالمسلمين في الضمان وعندنا
لم يضمن وان كان قتله حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان
بعد ادراك مدة التأمل لا يكون عفوا وكان قتلهم مثل قتل نساء
اهل الحرب فلا يضمن ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم لعدم
ورود الشرع به تمسكا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
نفي العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر وبقوا على
الفطرة وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا به اي

بالايمان لان وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عليه السلام
رفع القلم عن ثلث عن صبي حتى يحتلم الحديث والجواب عنهم
يحتمل ان يراد من العذاب المنفي العذاب الدنيوي فلا ينتهض
حجة والاهلية نوعان اهلية وجوب وهو صلاحيته لوجوب الحقوق
الشرعية له وعليه وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية نفس
الوجوب لا يثبت الا بعد وجود ذمة صالحة وهي محل الوجوب
والذمة في اللغة العهد وفي الشرع نفس لها عهد سابق المراد
بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا وبالعهد السابق العهد
الذي عاهد الانسان ربه يوم الميثاق والادمي يولد وله
ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك
الرقبة بشراء الولي ويجب عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال
انسان فاتلفه يضمن والجنين قبل انفصاله عن الام جزء لها
من وجه ولهذا يعتق ويدخل في البيع تبعا لها ولكنه لما كان
منفردا بالحيوة ومعدا للانفصال لم يكن جزء لها مطلقا فلم يكن له
ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث
والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي
شيئا له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الارقاب واذا
انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة فصار اهلا لوجوب الحقوق عليه
كالبالغ غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو
الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي
لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب ولا يثبت لعدم حكمه كما ينعدم

الحكم لعدم محله كبيع الحر فما كان من حقوق العباد من الغرم
كضمان الاتلاف والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات
والاقارب لزمه اي الصبي اما نفقة الزوجات فلانها صلة شبيهة
بالعوض اذ تجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس حصل
عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا تجب
على المعسر والمقصود ازالة حاجة القريب بوصول كفايته اليه
وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه وكان الوجوب غير
خال عن حكمه وما كان عقوبة كالقصاص او جزاء كحرمان الارث
لم يجب عليه اي على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة
او جزاء الفعل ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اسائته الادب مع
انه نوع جزاء لانه من باب التاديب وليس بجزاء على الفعل
كضرب الدواب وحقوق الله تعالى يجب على الصبي متى صح القول
بحكمه اي بحكم وجوب الحق لله تعالى كالعشر والخراج فانهما في الاصل
من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليس بمقصود بل المقصود
منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه لا يجب
كالعبادات الخالصة كالصلوة والصوم والحج وغيرها اذ العبادات
فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور ذلك من الصبي
والعقوبات كالحدود والقصاص لانعدام حكمه وهو المواخذة بالفعل
واهلية اي النوع الثاني من نوعي الاهلية اهلية اداء وهي نوعان
بالاستقراء قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن
القاصر ولا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب

وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي البدن واذا كان تحقق القدرة
بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما ثم الانسان في اول
احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد ان يوجد كل منهما
بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغهما يكون قاصرة
كالصبي العاقل فان كل واحدة من القدرتين قاصرة فيه والمعتوه
البالغ فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن
وتبتني عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه
لو وقع الاداء يكون صحيحا ولا يجب وكاملة تبتني على القدرة
الكاملة من العقل الكامل الغير الموصوف بالقصور والبدن
الكامل وتبتني عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام
الاداء قبل الكمال يكون حرجا والحرج منفي فلما لم يكن ادراك
كمال العقل الا بعد تجربة وتكلف عظيم اقام الشرع البلوغ الذي
يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا بدليل
قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم
والمجنون حتى يفيق والنايم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب
وانما يكون بعد لزوم الاداء والاحكام منقسمة في هذا الباب
اي باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة الى ستة اقسام
اشار المص الى احكام هذه الاقسام على الترتيب فقال رحمه الله تعالى
ان كان حسنا لا يحتمل غيره اي غير الحسن هذا اشارة الى القسم
الاول كالايمان وجب القول بصحته من الصبي لانه نفع محض
ولان عليا رضي الله عنه افتخر بذلك وقال سبقتكم الى الاسلام

طا صبيا ما بلغ اوان حلمه واما حرمان الارث من اقاربه
الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته المشركة فمضاف الى
كفر الباقي على كفره لا على اسلامه لانه شرع عاصما بلا لزوم اداء
والدليل عليه انه اذا استوصف الصبي ولم يصف الاسلام بعد
ما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا وقال
الشافعي لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث
اباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر واما في حق
احكام الاخرة فالقول بصحته واجب لانه نفع محض وليس
من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الاخرة ثبوته في احكام
الدنيا لان احدهما ينفصل عن الاخر فان من اسلم بلسانه
دون قلبه فهو كافر في احكام الاخرة مؤمن في احكام الدنيا
ولهذا اجرى احكام المسلمين على المنافقين في زمن النبي عليه السلام
وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر اي الردة لا يجعل عفوا حتى
حكم ابو حنيفة ومحمد بصحة ردته في حق احكام الدنيا والاخرة استحسانا
ولهذا تبين منه امرأته ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل
لان القتل ليس من احكام عين الردة بل هو من حكم المحاربة
ولم يوجد منه قبل البلوغ بل يجبر على الاسلام ولكن دمه يهدر لو قتله
احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه شيء كالمرتدة لا تقتل ولو قتلها
احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف والشافعي لا يصح ردته في حق
احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض
فان قيل الصبي كان مرفوع القلم فكيف يعتبر ردته قلنا انه مرفوع

القلم فيما يمكن ان يهدر ويجعل عفوا والردة ليست كذلك وما
هو بين الامرين اي بين ان يكون حسنا قبيحا كالصلوة ونحوها
كالصوم والحج فانها يحتمل ان يكون مشروعة في بعض الاوقات
دون بعض يصح الاداء من غير لزوم عهدة اي ضمان يعني اذا
شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه حتى اذا افسد لا يجب عليه
القضاء وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد اداءها
فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله ان كان
نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة وقبضهما يصح مباشرته اي
مباشرة الصبي هذا هو القسم الرابع وفي الضار المحض وهو ما لا
يشوبه نفع في العاجل كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض
والوصية يبطل اصلا فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه
قال الامام شمس الائمة في اصوله زعم بعض مشايخنا ان طلاق
الصبي غير واقع وهذا وهم عندي لانه اذا تحققت الحاجة
الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق
واقع في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته عرض عليه الاسلام
فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد
واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته كان ذلك طلاقا
عند محمد واذا وجد امرأته مجبوبا فخاصمته ففرق بينهما كان ذلك
طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند
الحاجة وفي الداير بينهما اي النفع والضرر هذا اشارة الى حكم
القسم السادس من غير حقوق الله تعالى كالبيع فانه اذا كان

رأيا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا او نحوه كالاجارة والنكاح
يملكه برأي الولي كان جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رأي
الولي برأيه باعتبار ان قصور رأيه لما اندفع برأي الولي التحق هو
بالبالغ حتى نفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ
من البالغ عند ابي حنيفة وعندهما نفوذ تصرفاته باعتبار انضمام
رأي الولي لا باعتبار انه صار كالبالغ فكما انه لا ينفذ التصرف
من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن
الولي له ولو باشر البيع بغبن فاحش من وليه فعن ابي حنيفة رح
روايتان في رواية لا يجوز لانه يشبه تصرفه تصرف الوكلاء من حيث انه
يتوقف الى رأي الولي فيثبت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك
الشبهة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي لاحتمال ان الولي
اذن له في البيع ليحصل مقصوده لا للنظر للصبي وسقطت هذه
الشبهة مع الاجنبي وفي رواية يجوز لما قلنا انه كالبالغ بالاذن
وقال الشافعي كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا يعتبر
عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه مولى عليه
فيهما لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه وكذا ينفذ عليه بيع الولي
ماله فلا يكون له ولاية فيهما فلا يصح اسلامه وبيعه وما لا يمكن
تحصيله بمباشرة وليه يعتبر عبارته فيه كالوصية فان وصيته بابواب
البر صحيحة عنده لانها نفع محض يحصل بها ثواب الآخرة بعد
ان يستغني بنفسه عن المال لانها انما يكون بعد الموت ولا حاجة
له ح الى المال وعندنا وصيته باطلة سواء كانت بالبر او غيره

وسواء مات قبل البلوغ او بعده لانه ضرر محض لكونها ازالة الملك
بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت وهو لا يقدر ذلك في اختيار
احد الابوين صدرته اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد
في الحضانة للام الى سبع سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما
عنده فايهما اختار يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار لا يحصل
بمباشرة الولي فيعتبر عبارته فيه لما روي ان النبي عليه السلام
خير غلاما بين الابوين والجواب عنه انه عليه السلام دعا له
الغلام فببركة دعائه اختار ما هو انفع له ولم يوجد مثله في حق
غيره كذا في المبسوط والامور المعترضة على الاهلية
نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار
العبد فيه ولهذا نسب الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد
قدم السماوي على المكتسب لانه اظهر في العارضية لخروجه عن
اختيار العبد وهو الصغر ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت
باصل الخلقة لان الصغر لا يدخل في ماهية الانسان فكان امرا
عارضا وهو اي الصغر في اول احواله كالجنون لانه عديم العقل
كالمجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وفرقا آخر
ان المجنون ليس له حد والصغر له حد حتى اذا اسلمت امرأة الصبي
يؤخر العرض الى ان عقل لانه اذا لم يؤخر بل عرض على ابويه
فابيا يقع الفرقة ويطالب بالمهر في الحال والفرقة والمطالبة عهدة
وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام
على ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا فرح

باين المجنون وامرأته ولا فائدة في تأخير الفرض لان الجنون
لانهاية له ويلزم الاضرار الكلي بالمرأة وهو كونها تحت كافر
وهذا لا يجوز لكنه اي الصغير اذا عقل اي ظهر شيء من اثار العقل
فقد اصاب ضربا اي نوعا من اهلية الاداء لا الاهلية الكاملة
لبقاء صغره وهو عذر فسقط به اي بذلك العذر ما يحتمل السقوط
عن البالغ من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم والزكوة
وساير العبادات والحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط
باعذار وتحتمل النسخ في انفسها فلا يسقط عنه فرضية الايمان
لانه لا يحتمل السقوط لان الله تعالى دايم منزه عن الزوال فيكون
وجوب توحيده دايما حتى اذا اداه اي آمن الصبي كان فرضا
لا نفلا الا يرى انه اذا آمن في صغره لزمته الاحكام التي يترتب
على صحة الايمان من حرمة الميراث وتنوع الفرقة بينه وبين زوجته
المشركة واستحقاق الميراث من المسلمين وغيرها لا يقال لم لا
يجوز ان يكون ايمانه صحيحا ويكون نفلا لا فرضا لان الايمان لا
يتنوع الى نفل وفرض وانما هو نوع واحد وهو الفرض فوضع عنه
اي ترك عنه الزام الاداء يعني لو اسلم في صغره ولم يعد كلمة
الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب
الاداء ثانيا وجملة الامر لما ذكر بعض احكام الصبي على التفصيل
اشار الى حكمه على وجه كلي يعني جملة الامر الكلي في باب الصغر
وحاصل احكامه ان يوضع عنه العهدة اي يسقط عن الصبي عهدة
ما يحتمل العفو قيدنا به احترازا عن الردة فانه لا يحتمل العفو بعذر

من الاعذار المراد من العهدة هنا لزوم ما يوجب التبعة والمواخذة
ويصح منه اي من الصبي بان يباشره بنفسه وله اي للصبي بان
يباشره غيره لاجله اي ما لا عهدة فيه لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه
مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة طبعا لان كل طبع سليم
يميل الى الترحم عليه وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا
الحديث فلا يحرم اي الصبي عن الميراث بالقتل اي قتل مورثه عمدا
او خطاء هذا تفريع على قوله يوضع عنه ويستحق ميراثه لان موجب
القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعتياض فيسقط بعذر الصبا ايضا
ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة فعلى الصبيان لا يصلح سببا
للعقوبة لقصور الجناية في فعله عندنا بخلاف الكفر والرق هذا
جواب سوال يرد على قوله فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان
العهدة موضوعة عن الصبي منقوض بحرمانه عن الميراث بالكفر والرق
فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تبعة وجوابه ان ذلك ليس بطريق
العقوبة على الجناية كما في الحرمان عن الميراث بل هو لعدم اهلية
الارث لان الرق والكفر ينافي اهلية الارث عن المسلم اما الرق
فلان الوراثة خلافة الملك والرق ينافي الملك واما الكفر فلقوله تعالى
ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية
والجنون وهو آفة تحل الدماغ تبعث على الاقدام على ما يضاد
مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه يسقط به كل العبادات المحتملة
للسقوط
كالصوم والصلوة فلا يسقط عنه ضمان المتلفات ووجوب الارش
والدية ونفقة الارقاب كما لا يسقط عن الصبي وكذا الطلاق والعتاق

والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه لكنه اي الجنون
اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة استحسانا لانه اذا لم
يمتد لم يكن موجبا للحرج على المكلف في ايجاب القضاء بعد زواله
كالنوم والاغماء واما اذا امتد صار لزوم الاداء مؤديا الى الحرج
في القضاء لدخوله في حد التكرار وهذا الاستحسان في الجنون العارضي
بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل
الصبا عند ابي يوسف حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا
او قبل تمام يوم ليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى
وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارضي وقيل الاختلاف
على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل
في وقت نقصان الدماغ على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان
امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ
فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل بلحوق
آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم والاغماء
وحد الامتداد في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة لكن باعتبار
الصلوات عند محمد يعني ما لم يصير الصلوات ستا لا يسقط عنه القضاء
وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم
الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات
اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر
حتى يصير الصلوات ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم باستغراق
الشهر اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة ولما لم يكن لها نهاية

يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب العذر وضيق الوقت
الاان وقت الصلوة يوم وليلة فوكدت كثرتها بدخولها في حد
التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه
وفي قوله باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر
ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة
الحلوائي انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا
ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل
لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم
من رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده فالصحيح انه
لا يلزمه القضاء وفي الزكوة اي الامتداد في حق الزكوة باستغراق
الحول وهو الاصح لان الزكوة لا يدخل في حد التكرار الا بدخول السنة
الثانية وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا فان اعتبار الاكثر
ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط
والعته وهو آفة يوجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام
يشبه بعض الكلام بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين وكذا سائر
اموره فكما ان الجنون يشبه باول احوال الصبا في عدم العقل يشبه
العته باخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه ولهذا
قال المص وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع العته
صحة القول والفعل فيصح عباداته وان لم تجب عليه واسلامه وتوكله
ببيع مال غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من
الصبي لكنه اي العته يمنع العهدة اي الزام شيء فيه مضرة فلا يطالب

المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا
يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده ولو باذن
المولى ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن المولى واما ضمان ما استهلك
من الاموال فليس بعهدة هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان
العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما استهلكه
فانه من العهدة فاجاب بانه ليس من العهدة المنفية لان المنفية
عنه عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان المستهلك ليس يحتمل العفو
شرعا لانه حق العبد والضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم
وكونه اي والحال ان كون المستهلك صبيا او معتوها لا ينافي عصمة
المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه واذا بقي المحل معصوما يجب الضمان
على المستهلك بخلاف حقوق الله تعالى فانها يجب بطريق الابتلاء وذلك
يتوقف على كمال العقل ويوضع عنه اي سقط عن المعتوه الخطاب
كالصبي حتى لا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات
ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه كما يثبت على الصبي لان ثبوت
الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه
دليل العجز ولا يلي على غيره اي لا يلي المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه
ولا يثبت به قدرة التصرف على غيره والنسيان وهو بديهي فان
كل عاقل يفرق بينه وبين غيره فلا يحتاج الى التعريف وقيل هو معنى
يعترى الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ لكن هذا
التعريف غير مطرد لصدقه على النوم والاغماء وقيل هو جهل ضروري
بما كان يعلمه مع علمه بامور كثيرة لا بافة احترز بقوله مع علمه عن النوم

والاغماء وبقوله لا بافة عن الجنون وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى
فان فاتت صلوة عن المكلف بالنسيان لا يسقط الوجوب عنه ويلزمه
القضاء لكن النسيان اذا كان غالبا كما في الصوم فانه غالب فيه لان
النفس مايل طبعا الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم
والتسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب هيبة وخوفا ولنفور الطبع منه
ويتغير حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال
قلبه بالخوف وسلام الناسي في القعدة الاولى لانها محل السلام
وليس للمصلي هيئة مذكرة انها القعدة الاولى فيكثر النسيان فيه
يكون عفوا لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار العبد فيه
ولا يجعل اي النسيان عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان
ناسيا يجب عليه الضمان والنوم وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان
بلا اختيار منه وهو عجز عن استعمال القدرة هذا ليس تعريفا للنوم
اذ الاغماء يدخل فيه بل هو بيان اثر النوم فاوجب تاخير الخطاب
في حق العمل هذا نتيجة قوله وهو عجز ولم يمنع النوم الوجوب لاحتمال
الاداء بالانتباه والقضاء على تقدير عدم الانتباه وينافي النوم
الاختيار اصلا لانه بالتميز ولم يبق للنايم تميز حتى بطلت عبارته
في الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء ولم
يتعلق بقراءته اي قراءة النايم وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم
يعني اذا قرأ المصلي في صلوته قائما وهو نائم لم يصح قراءته وكذا
لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها عن اختيار فكذا
اذا تكلم في الصلوة لم يفسد صلوته لانه ليس بكلام واذا

النايم ص

قهقهة لا يكون حدثا وفي الخانية والخلاصة والنوازل يفسد صلوة
النايم كلامه واذا قهقه النايم في الصلوة ذكر الحاكم انه يفسد
صلوته والاغماء وهو ضرب مرض اي نوعه يضعف القوى ولا يزيل
الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله اي الجنون يزيل العقل
وهو اي الاغماء كالنوم حتى بطلت عباراته بل اشد منه اي الاغماء
اشد من النوم في فوت الاختيار لان النوم يمكن ازالته
بالتنبيه بخلاف الاغماء فكان اي الاغماء حدثا بكل حال اي
مضطجعا كان او قائما او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض
الاحوال وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الاداء يعني الاغماء قد يقصر
وقد يطول فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء
فاذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون فيسقط القضاء كما في الصلوة
اذا زاد على يوم وليلة يعني امتداده في حق الصلوة ان يزيد
على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما كما
بينا في الجنون وعند الشافعي من اغمي عليه وقت صلوة كامل لا يجب
عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتني على وجوب الاداء ولكنا
استحسنا بحديث علي رضي الله ان عمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة
فقضى الصلوة وابن عمر رضي اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض
الصلوة فعرفنا ان امتداده في حق الصلوة خاصة وامتداده في
الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق
بعد مضيه يلزم القضاء وفي الصلوة امتداده غير نادر فيوجب حرجا
فيجب اعتباره والرق هو عجز حكمي بحيث لا يقدر ما يقدر الحر من الاحكام

كالشهادة والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها شرع جزاء على
الكفر لان الكفار لما استنكفوا عن عبارة الله ولم يتاملوا في اياته
الدالة على وحدانيته جزاهم الله بالرق وجعلهم عبيد عبيده والحقهم
بالبهايم في التملك في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته
لكنه اي الرق في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في حال
البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه
معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم كالخراج فانه بالابتداء
ثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدا على المسلم لكنه في حال البقاء
صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض خراج لزم
عليه الخراج به يصير المرء عرضة للتملك اي محلا له ماخوذ من عرضة
العضاب وهي خرقة التي يمسح وسوسة يده بها والابتذال اي
التصرف وهو وصف لما يتجزى اي لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا
كالعتق الذي هو ضده فانه قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للمالكية
والشهادة وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشايع
دون البعض واما الملك فقابل للتجزي ثبوتا وزوالا فان الرجل
لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع يثبت الملك لكل واحد في
النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف الاخر بالاجماع
وكذا الاعتاق عندهما لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق
كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد عتق كله
لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر لان الاعتاق اذا كان متجزيا فالعتق
ان ثبت في الكل يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر

ان لم يكن ثابتا في الكل او تجزى العتق ان ثبت في البعض
دون الاخر وقال ابو حنيفة انه ازالة الملك متجز بالقول لا اسقاط
الرق واثبات العتق حتى يتوجه ما قلتم لان نفوذ تصرف المالك
باعتبار ملكه دون الرق اذ الرق شرع عقوبة بالجناية على حق
الله وهو شرط بقاء الملك كالحيوة فانها شرط للملك ثبوتا وزوالا
والحيوة غير مملوكة فكان الاعتاق تصرف في ازالة ملك المالك العبد
من حيث انه مال متجز وازالة المالية يكون اسقاطا لها واسقاطها
يوجب زوال الرق فيعقبه العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقيا
للرق فيسعى العبد عنده في باقي قيمته كشراء القريب يكون اعتاقا
بواسطة الملك لا بدون الواسطة والرق ينافي مالكية المال لقيام
المملوكية مالا فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان المملوكية سمة
العجز والمالكية سمة القدرة ولا يجتمعان في شخص واحد فان قلت
لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه
آدمي فلا يتنافيان لاختلاف الجهة قلنا لو قيل مالكيته من حيث
انه آدمي يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذا لا يجوز لان المالك
مبتذل والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة
وهذا الجواب ضعيف لانا نمنع انه لا يجوز ان يكون ما هو مال مالكا
للمال وانما لم يجز لو لم يكن له جهة اخرى غير المالية واما اذا كانت
فيجوز وههنا كذلك لان العبد كان له جهة الادمية وهي صالحة
لمالكية المال والاولى ان يستدل عليه بالاجماع حتى لا يملك
العبد والمكاتب التسري اى الاخذ بالتسرية وهي الامة التي بواها

واعددتها للوطي وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق
لانه من احكام الملك كالاعتاق خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر
كذلك لانه صار احق بمكاتبه طرية يدا فيوهم ذلك جواز التسري فازال
الوهم بذكره ولا يصح منهما اى من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى
لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة من شرايط وجوب
الحج ولا قدرة للعبد اصلا لان منافعه للمولى وباذنه لا يخرج عن
ملكه وكان اداؤه حاصلا بما هو ملك غيره ولا يقع عن الفرض
بخلاف ساير القرب من الصلوة والصوم لان القدرة التي بها
يحصل الصوم او صلوة الفرض ليس للمولى بالاجماع وبخلاف
الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك
المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن عن الفرض ولا ينافي
مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لحاجة اليه
لانه لا يملك الانتفاع بامة المولى وطيا عند الحاجة كما لا يملك الانتفاع
بمال مولاه اكلا ولبسا فليس له اهلية ملك عليه فلا طريق له لدفع
الحاجة الا النكاح وانما توقف نفاذه على اذن المولى لان النكاح
مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضاء المولى اضرار به لان المهر
يتعلق برقبته اذا لم يوجد مال اخر يتعلق به وما لية حق المولى ولهذا
لو اسقط حقه عن ماليته بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون
اجازته فعرفنا ان العبد مالك للنكاح فان قلت لو كان مالكا للنكاح
لما يملك المولى جبره على النكاح قلت انما يملك الاجبار تحصينا لملكه
عن الزنا الذي هو سبب للنقصان وكذا الرق مالك لدمه لانه محتاج

بهذا

الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح
اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل
الحر ونافى الرق كماله الحال في اهلية الكرامات الموضوعة
للبشر في الدنيا احترز بالقيد الاخير عن الكرامات الموضوعة في الاخرة
فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر
على العبد فيه وانما نافيه لان كمال الحال ينبئ عن العز والشرف
والرق ينبئ عن الذل والهوان وبينهما تناف كالذمة اي صلاحية
الايجاب والاستيجاب ويمتاز بها عن ساير الحيوان فيكون كرامة
والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وانها كرامة لانه
من باب السلطنة والحل اي حل النساء فان استفراش الحراير توسعة
طرق قضاء الشهوة على وجه لا يلحقه ملامة كرامة بلا شبهة فانه
انتقص حتى لا ينكح العبد الا امراتين وانه اي الرق لا يؤثر في
عصمة الدم سواء كانت العصمة مؤثمة وهي التي توجب الاثم بالتعرض
للدم لا الضمان او مقومة وهي التي توجب الضمان والاثم بالتعرض
للدم لان العصمة المؤثمة بالايمان بالله والمقومة بداره اي بالاحراز
بدار الايمان حتى لو اسلم كافر في دار الحرب يثبت له العصمة المؤثمة
لا المقومة حتى لو قتله قاتل يأثم ولم يجب عليه الدية والقصاص
والعبد فيه اي في كل واحد من الامرين كالحر اما في الايمان فظاهر
واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بما يوجب القرار في هذه الدار بان
اسلم او التزم عقد الذمة وكل واحد منهما مما يثبت في حق العبد ايضا
لان العبد تبع لمولاه فما يثبت في حق المولى يثبت في حق العبد فمتى

صار المولى محرزا بدار الاسلام صار العبد محرزا بها وانما يؤثر
في قيمته يعني الرق يوجب تنقص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد
خطاء ووصل قيمته عشرة الاف درهم ينقص منها عشرة
دراهم لان خطر الحر اكمل من خطر العبد لان كمال خطر الانسان
بكمال المالكية وهي تتحقق بالحرية والذكورة لان مالكية المال
بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فالاولى منتفية في العبد فيكون
ناقصا عن الحر فيجب ان ينقص عن الحر قيمته ولهذا اي ولكون
العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا ولا يقتل
عند الشافعي لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه
لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم
المساوات ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه
في كرامات البشر ولهذا انتقص بدل دمها عن بدل دم الذكر
لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وانا نقول نفس
العبد معصوم على سبيل الكمال ولهذا لا يجب القصاص بقتله اذا
كان القاتل عبدا ولو اختلت العصمة لما وجب القصاص لان ذلك
يوجب شبهة الاباحة والقصاص لا يجب مع الشبهة والكرامات
صفة زايدة لا تعلق للقصاص بها وقد وجدت المساوات في
المعنى الاصلي الذي يبتنى عليه القصاص وصح امان المأذون
هذه اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال لا نم ان الولاية منقطعة
بالرق بدليل صحة امان المأذون في القتال وهي ولاية وجوابه
ان يقال انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا في الغنيمة

على حسب ما يراه الامام ويرضاه فالامان يعرف في حق نفسه
اسقاطا فلزمه حكم امانه قصدا ثم لزم على غيره ضمنا لعدم تجزئة
ولا يسمى بهذا ولانه كشهادته بهلال رمضان فانه يصح في
حق نفسه قصدا ثم في حق غيره ضمنا قيد بالمأذون لان في امان
المحجور عن القتال اختلافا عند ابي حنيفة لا يصح لانه لا حق له
في الجهاد حتى يكون مسقطا عن نفسه وعندهما واش في يصح
امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لانه قد
يكون فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان للحربي قوله لا تخف
انت عهد الله او يقال ما سمع الكلام ذكره في المبسوط الكبير واقراره
اي صح اقرار العبد مأذونا كان او محجورا بالحدود والقصاص
اي بما يوجب الحدود والقصاص بما مر ان العبد كالحر في
حق دمه فاقراره صار ملاقيا حق نفسه وكان صحيحا كاقرار
واتلاف مالية التي هي حق المولى بطريق الضمن والسرقة
المستهلكة اي صح اقرار المأذون بالسرقة حتى وجب القطع
لانه في الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان عليه لان القطع مع
مع الضمان لا يجتمعان اراد بالسرقة المسروقة مجازا او القائمة
حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لاقي حق
نفسه وهو الكسب فيصح وفي المحجور اختلاف يعني اذا اقر
المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع فلا ضمان وان
كان قائما ان صدقه المولى قطع ويرد اما اذا كذبه ففيه اختلاف
قال ابو حنيفة يقطع ويرد لان اقراره بما ثبت في نفسه وهو

القطع صح في حق مولاه تبعا وقال ابي يوسف يقطع ولا يرد
ويضمن مثله بعد العتاق لان اقراره تضمن شيئين حقه وحق
المولى فيصح الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني للتهمة وقالا
لا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد العتاق لان اقراره بالمال
باطل في حق المولى لان في يده لمولاه ولا قطع في مال المولى
والمرض وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه
اي المرض لا ينافي علية الحكم اي اهلية وجوب الحكم سواء كان
من حقوق الله والعباد والعبارة اي لا ينافي اهلية العبارة
لان المرض لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح
المريض وطلاقه وساير ما يتعلق بالعبارة ولكنه اي لكن المرض
لما كان سبب الموت بترادف الآلام وانه اي الموت عجز
خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه
بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان
لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث
او الغرماء في المال لان اهلية الملك يبطل بالموت فيخلفه اقرب
الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي
هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين كان المرض من اسباب
الحجر على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة للحق اي حق الوارث
وهو الثلثان وحق الغريم وهو قدر الدين اذا اتصل المرض
بالموت مستندا الى اوله اي اول المرض لان علة الحجر مرض مميت
واذا اتصل به الموت صار المرض من اوله موصوفا بالاماتة

لان الموت يحصل بترادف الآلام وكل جزء من المرض
موجب للتلم كالجراحات المتفرقة اذا سرت الى الموت فالموت
مضاف الى كلها دون الاخيرة حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق
به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل انه صحيح منه لانه من
الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته الاصلية
فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض
ان احتيج اليه اي الى النقض عند تحقق الحاجة بالاتصال
بالموت هذا متفرع على قوله اذا اتصل بالموت يعني لما كان
سببية المرض للحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض في الحال
كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة لان سببية المرض للحجر قبل
اتصاله بالموت مشكوك فيها فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه
ولا يثبت الحجر فوجب القول بصحة كل تصرف يحتمل الفسخ في
الحال عملا بما هو الظاهر في الحال وليس فيه فوات حق الغريم والوارث
على تقدير التبين كونه محجورا عليه لامكان النقض وما لا يحتمل الفسخ
جعل كالمعلق بالموت اي كالمدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم
بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق
عبدا قيمته يزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت
فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات
واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم او وارث بان كان في
المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال
لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان

حق المرتهن في اليد اي في ملك اليد دون الرقبة هذا اشارة
الى جواب نقض وهو ان يقال ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتاق
المريض اذا كان واقعا على حق الغريم او الوارث موجود في اعتاق
الراهن فانه اعتاق عبد يتعلق به حق المرتهن فلو كان ما ذكرتم
صحيحا لما نفذ اعتاقه والجواب ان يقال لا نم وجود ما ذكرنا في
اعتاق الراهن وذلك لان المانع في اعتاق المريض تعلق حق
الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك اليد
وصحة الاعتاق يبتنى ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق
الابق والحيض والنفاس ومما لا يعدمان اهلية لا اهلية
الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة
كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت
الشرط فوت الاداء وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة
الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم يتأدى بالحدث والجنابة
لولا النص وهو قوله عليه السلام يدع الحائض الصوم والصلوة
ايام اقرائها فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضاء
الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلوة قلنا وقوعه في وقت
الصوم من النوادر فلا يبتنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب
الشهر فان قلت الجنون مسقط للقضاء وان كان وقوعه في
وقت الصوم من النوادر قلنا الجنون يعدم الاهلية اصلا فكان
القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان
اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط

القضاء فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه اي الصوم
بخلاف الصلوة ففي قضائها حرج والموت فانه ينافي احكام
الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وساير القرب عنه
اي عن الميت لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب
اداؤه من التركة خلافا للشافعي بناء على ان الفعل هو المقصود
عندنا في حقوق الله تعالى وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى
لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذه مقدار الزكوة عنده
كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ وانما يبقى عليه
المأثم لا غير لان الاثم من احكام الاخرة وهو ملحق بالاحياء
في تلك الاحكام اذا عرفت هذا فاعلم ان جميع الاحكام على
نوعين احكام الدنيا واحكام الاخرة والاول على اربعة اقسام
احدها الذي هو من باب التكليف كوجوب الصلوة وغيرها والثاني
ما شرع على العبد لحاجة غيره والثالث ما شرع له لحاجته والرابع
والرابع ما شرع لحاجته لكن لا يصلح لحاجة الميت والموت ينافي
القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب القدرة
منتفية عنه والى هذا القسم اشار بقوله مما فيه تكليف الى قوله
المأثم والى الثاني اشار بقوله وما شرع عليه اي على الميت
من الاحكام لحاجة غيره وهذا على نوعين الاول ما يكون
متعلقا بعين من الاعيان والثاني ما يكون متعلقا بذمته فان كان
حقا متعلقا بالعين كالمرهون والمستأجر والمبيع والوديعة فان
حق المرتهن متعلق بالمرهون وحق المستأجر بالمستأجر وكذا

في غيرهما ومقصود صاحب الحق هو ذلك العين لان حوايجه
ينقضي بالمال والفعل تبع يبقى ببقائه اي ببقاء ذلك العين
بعد موت من كان العين في يده ولهذا لو ظفر به كان له
ان يأخذه وان كان الامر المشروع عليه لحاجة غيره دينا
لم يبق بمجرد الذمة حتى ينضم اليه مال اي الى الذمة على تاويل
المذكور او ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة
بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله والموت
لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام
مالية الرقبة او الكسب لا يحتمله ذمة الميت بالطريق الاولى
ولهذا اي لاجل ان ذمة الميت لا يحتمل الدين بنفسها قال
قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا يصح
اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت لا يحتمل الدين بنفسها
صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله وقد سقطت
المطالبة ههنا لامتناع المطالبة بالدين اذا لم يبق له مال ولا
كفيل يطالب به بخلاف العبد المحجور يقر بدين ثم تكفل عنه
رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به هذا نقض على
التعليل المذكور وهو ان ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الكفالة
عن الميت المفلس موجود في العبد المحجور المقر بالدين لانه ضعيف
الذمة وغير مطالب بالدين الذي اقر به فيكون في حكم الساقط
وقد صحت الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم صحيحا اشار الى جوابه بقوله
لان ذمته في حقه كاملة لحيوته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في الجملة

اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب وفي الحال
ولما تصور المطالبة في الحال صح التزامها بالكفالة ثم اذا صحت
الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل وهو
العبد المحجور غير مطالب في الحال لان سبب تأخر المطالبة عن
الاصيل لكونه مملوكا للغير وغير مالك لشيء وهذا المعنى معدوم
في الكفيل فيطالب به في الحال وقالا يصح الكفالة عن الميت
المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا عن الدين ولو برئ لما
حل الاخذ من المتبرع ولهذا يطالب به في الآخرة اتفاقا الا
انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء
والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة عن حق مفلس قال بعض
الشارحين معناه قسم آخر وهو ان يكون ما شرع عليه حاجة
غيره بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكوة ونحوها
يسقط بالموت ولقائل ان يقول لا فائدة فيما ذكره سوى التكرار
لانه بين المص حكم بطلان الزكوة وساير القربات بالموت
قبيل هذا وان كان خالصه اي المشروع حقا للميت بقي له اي لاجله
ما ينقضي به الحاجة ولذلك اي لاجل بقاء ما ينقضي به حاجته بعد موته
قدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين ثم دينه
قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه امس لانه واجب
والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم ثم وصاياه من ثلث
لان حاجته اليه اقوى من حاجته الى الميراث ثم وجب الميراث
بطريق الخلافة عنه نظرا له لقوله عليه السلام ان تدع ورثتك

اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فيصرف الى
من يتصل به نسبا اي قرابة او سببا اي زوجية او دينا بلا
نسب او سبب كعامة المسلمين فيوضع في بيت المال ليقضي
به حوائج المسلمين ولهذا اي ولاجل ان الموت لا ينافي الحاجة
بقيت الكتابة بعد موت المولى وحاجته اليها ليحصل له الولاء
وبدل الكتابة وهي بعد موته باقية وبعد موت المكاتب عن
وفاء اي بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ان
يترك مالا وافيا ببدل الكتابة لحاجته الى تحصيل الحرية حتى
يكون ما بقي عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المشترون
في حال كتابته فيعتق في اخر جزء من حيوته ولا يتأذى في القبر
بتأذي ولده بتعيير الناس اياه بعرق ابيه قال عليه السلام
يؤذى الميت في قبره ما يؤذيه في اهله وقلنا هذا معطوف
على قوله بقيت تغسل المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك الزوج
في العدة لان المالكية شرعت لدفع حاجة المالك والمالك
هنا وهو الزوج محتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت
المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية
المملوكية بالموت لما قلنا انها شرعت لقضاء حاجة المالك
ولا يقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعد الموت فلا يبقى
بعده الا يرى انه لا عدة عليه بعدها وقال الشافعي يغسلها زوجها
كما تغسل زوجها لقوله عليه السلام لعايشة لو مت لغسلتك
جوابه ان معنى غسلتك قمت باسباب غسلك وما لا يصلح حاجته

اى حاجة الميت كالقصاص لانه شرع لدرك الثار وهو الضعف
وتشفي الصدور ولابقاء الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل
فالميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء ووقعت الجناية على اوليائه
اى اولياء الميت من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص
للورثة ابتداء يعني لايثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كساير
الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفي لهم دون الميت
والسبب انعقد للميت لان المتلف حيوته فكان ينتفع بحيوته
اكثر من انتفاع اوليائه فكانت الجناية واقعة في حقه فينبغي
ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكن الميت لما خرج عن
اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولي القايم مقامه على سبيل
الخلافة يؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه
سلطانا فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو
الوارث قبل موت المجروح لان الحق باعتبار نفس الوجوب
للوارث وقال ابو حنيفة ان القصاص غير مورث اى لايثبت
على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا
وهو ان الغرض درك الثار وذلك يرجع الى الورثة فان
قلت على هذا ينبغي ان لايجوز استيفاء القصاص الا بحضور
الكل وليس كذلك ولو عفى احدهم بطل قلنا القصاص واحد لايحتمل
التجزي فيثبت لكل واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر
احدهم واستوفى لايضمن شيئا للاخرين لانه تصرف في خالص
حقه وقال ابو حنيفة للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير وانما

لايملك الكبير اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو عن الغايب
ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب ولا عبرة بتوهم العفو
بعد البلوغ لان فيه ابطال حق الكبير بالاحتمال وقالا القصاص
موروث ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غايبا او
اقام الحاضر البينة عليه فعنده لما لم يكن موروثا كلف الغايب
ان يعيد البينة عند حضوره ولا يقضي لهما بالقصاص قبل
الاعادة فيحبس القاتل حين اقام الحاضر البينة الى ان يحضر الغايب
فيعيد البينة وعندهما لما كان موروثا لايحتاج الى اعادة البينة
عند حضور الغايب لان احد الورثة انتصب خصما عن الميت
ومتى اقام خصم بينة لم يجب اعادتها واذا انقلب القصاص
مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثا حتى يقضي ديونه منه
وينفذ وصاياه لان موجب القتل هو القصاص لانه المثل من
كل وجه وكان الاصل ان يجب للميت لانه مقابل لتفويت
حيوته الا انه لايصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته فاثبتناه
للورثة ابتداء لهذا المانع والدية خلف عن القصاص الا انه
صالح لدفع حاجة الميت فاثبتناه للميت لعدم المانع والخلف
هنا فارق الاصل كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية ووجب
القصاص للزوجين كما في الدية لما كان القصاص ثابتا للورثة
ابتداء عنده ومنتقلا اليهم من الميت عندهما وجب القصاص
للزوجين عندهم بناء على الاصلين لان الزوجية يصلح سببا
لدرك الثار لان المحبة بالزوجية تكون مثل المحبة بالقرابة فتثبت

لهما استحقاق القصاص كما ثبت لهما استحقاق الارث في الدية
عندهم وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها
بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت قلنا روي ان رسول الله
عليه السلام امر الضحاك بان يورث امراة اشيم من عقل زوجها
اشيم وهو مذهب عامة الصحابة وله حكم الاحياء في احكام
الاخرة وهي على اربعة انواع ما يجب له على الغير من الحقوق
المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق المالية والمظالم وما
يلقاه من ثواب بواسطة الطاعات وما يلقاه من عقاب
بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام
حكم الاحياء لان القبر للميت في احكام الآخرة كالمهد للطفل
من حيث انه وضع للخروج ومكتسب هذا معطوف على قوله
سماوي اي العوارض سماوية ومكتسبة وهو ما يكون لاختيار العبد
في حصوله مدخل وهو على ما ذكره المص انواع سبعة الاول الجهل
وهو معنى يضاد العلم عند احتماله عادة قيدنا بقولنا عادة
لان الدابة لا يوصف بالجهل لعدم احتمال العلم منه عادة وان كان
يجوزه العقل وانما جعل عارضا مع انه امر اصلي قال الله تعالى والله
اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون لكونه خارجا عن حقيقة الانسان
او لانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل تركه
اكتسابا للجهل واختيارا له وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا
في الاخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلايل على وحدانية الله تعالى
والمعجزات على رسالة الرسل عم فان انكارها بمنزلة انكار المحسوس فلذلك

لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه قيد بقوله في الاخرة لانه ربما
جعل عذرا في احكام الدنيا فان الكافر الذي لما التزم عقد الذمة
رفع جهله عنه عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب
الاخرة وجهل صاحب الهوى اي صاحب البدعة في صفات الله تع
كجهل من انكر حشر الاجساد وانكر كونه تع فاعلا بالاختيار
واحكام الاخرة مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لاهل
الكباير وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر ولكنه لا يكون عذرا
في الاخرة لانه مخالف للادلة القطعية وجهل الباغي وهو الذي خرج
عن اطاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا
بدليل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص وهذا لا يكون
عذرا في الاخرة لان الدلايل واضحة على كون الامام العادل
على الحق حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه اذا لم يكن له
منعة لانه ح يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واذا كان له
منعة لا يؤخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب
به بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كحل
متروك التسمية عمدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف
لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة كالفتوى
ببيع امهات الاولاد فان داود الاصفهاني ومن تابعه ذهبوا الى
جواز بيعها لحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عم
وهذا مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام ايما امة ولدت
من سيدها فهي معتقة عن دبر منه ونحوه مثل جواز القضاء

يشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام
البينة للمدعي واليمين على من انكر والثاني الجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح اي في موضع يتحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا
للكتاب او السنة او في موضع الشبهة اي في موضع يكون فيه
اشتباه على وقوع تصور الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح
وانه اي النوع الثاني بقسميه يصلح عذرا او شبهة دارئة للحد والكفارة
كالمحتجم اي كجهل المحتجم اذا افطر على ظن انها اي الحجامة فطرته فظن
انه على تقدير الاكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة
فان جهله عذر لانه ظني في موضع الاجتهاد لان عند الاوزاعي
الحجامة تفطر الصوم فلا يلزم الكفارة بهذه الشبهة كذا ذكره المص
في شرحه ولكن قال شيخ الاسلام ولو لم يستفت فقيها ولم يبلغه
الحديث وهو قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم او بلغه وعرف
تاويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان
انعدام الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد واما اذا استفتى
فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده عمدا لا يجب الكفارة
لان على العامي التقليد بالمفتي وان كان مخطئا وكمن زنى هذا
مثال لموضع الشبهة كجهل من زنى بجارية والده على ظن انه تحل له
فان الحد لا يلزمه لان الاملاك بين الاباء والابناء متصلة فينتفع
احدهما بمال الاخر فصار شبهة من سقوط الحد بخلاف جارية اخيه
فانه لو زنى بها وقال ظننت انها تحل لي لا يسقط الحد لان منافع الاملاك
متباينة عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا

وانه اي الجهل بالشرايع يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة
ولم يبلغه اليه الدعوة لا يجب عليه قضاؤهما لان دار الحرب
ليست بمحل شهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي [illegible] ثم
في دار الاسلام يجب عليه قضاء الصلوة وان لم يعلم بوجوبها
لانه متمكن من السؤال عن احكام الاسلام وترك السؤال
تقصير منه فلا يكون عذرا او يلحق به اي بجهل من اسلم في دار
الحرب جهل الشفيع في ان دليل العلم خفي في حقه لانه ربما يقع
البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق
الشفعة وجهل الامة بالاعتاق يعني الامة المنكوحة اذا اعتقت
يثبت لها الخيار وان لم يعلم بالاعتاق لان المولى قد يستبد به
ولا يوقف عليه قبل الاخبار او بالخيار يعني اذا علمت بالاعتاق
ولم يعلم ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة بخدمة
المولى فلا يتفرغ لمعرفة احكام الشرع وجهل البكر بانكاح الولي
يعني اذا زوج الصغير والصغيرة غير الاب والجد يصح النكاح
ويثبت لهما الخيار بالبلوغ كان الجهل منهما عذرا لخفاء الدليل
اذ المولى قد يستبد بالانكاح وان علما النكاح ولم يعلما بان لهما
الخيار لم يعذرا حتى لو سكتا يكون ذلك رضاء بالنكاح لان ثبوت
الخيار معلوم والمانع من التعلم معدوم وجهل الوكيل والمأذون
بالاطلاق اي يلحق جهلهما بجهل من اسلم في دار الحرب يعني اذا لم
يعلما بالوكالة والاذن وتصرفا قبل بلوغ الخبر لم ينفذ تصرفهما على الموكل
والمولى وضده يعني وجهلهما بالعزل والحجر كذا حتى لو تصرفا قبل العلم

بالجد والعزل ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل
اذ الموكل والمولى قد يستبدان في التصرف فلا يعلم الوكيل والمأذون
والسكر اي الثاني من العوارض المكتسبة السكر وهو ان كان من
مباح يعني ان حصل السكر من شرب شيء مباح كشرب الدواء مثل
البنج والافيون للتداوي وشرب المكره الخمر بالقتل او بقطع
العضو والمضطر كشرب المضطر الخمر للعطش فهو كالاغماء يعني لما
كان السكر في هذه الصور بطريق مباح نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه
مانعا صحة الطلاق والعتاق وساير التصرفات اعلم ان فخر الاسلام
والمص وكثيرا من العلماء ذكروا البنج من امثلة المباح مطلقا وذكر
قاضي خان في شرحه للجامع ناقلا عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان
عالما بتاثير البنج في العقل فاكل فسكر يصح طلاقه وعتاقه وهذا
يدل على انه حرام وان كان السكر من محظور اي من شرب شيء حرام
كالخمر والمطبوخ ادنى طبخة ونحوهما فلا ينافي الخطاب بالاجماع يدل
عليه قوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا الخطاب
ان كان في حال السكر فهو المط وهو ان لا يكون منافيا له وان كان
في حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة لان الحال
شرط فيصير كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد
لان اضافة الخطاب الى حال مناف له لا يجوز ويلزمه احكام الشرع
ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير لا الردة
عطف على قوله في الطلاق يعني اذا تكلم السكران بكلمة الكفر لا نحكم بكفره
لان الردة يبتنى على تبدل الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقوله والاقرار بالحدود الخالصة

يعني لو اقر بشرب الخمر او بالزنا لا يحد لان الرجوع عن الاقرار بالحدود
الخالصة لله تعالى جايز اذ لا مكذب له وقد وجد دليل الرجوع وهو
السكر لان السكران لا يثبت على ما قال فاقيم السكر مقام الرجوع
وانما قيد الاقرار بالحدود لانه لو زنى في سكره يحد اذا صحا اذ السكران
يؤاخذ بافعاله وقيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر بالقذف
او القصاص يؤاخذ المهزل والقود لان الرجوع لا يصح فيهما لوجود
المكذب والهزل اي الثالث من العوارض المكتسبة الهزل
وهو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح ما عرفه المص رحمه وهو ان
يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعني الهزل
عبارة عن ان يراد باللفظ معنى لا يكون اللفظ موضوعا له ولا يكون
صالحا لان يراد به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة اعلم ان في هذا
التعريف تطويلا اذ لا حظ منه ان يقال وهو ان يراد بالشيء غير ما
وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير احترازا عن المجاز وخللا
ايضا لان قوله ولا ما صلح له ان كان معطوفا على قوله على ما لم
يوضع كان عليه ان يقول وما لا صلح له وان كان معطوفا على لم
يوضع كان ينبغي ان يقول ولا صلح فان قلت التعريف صادق على
اطلاق لفظ المسبب على السبب فانه ليس بموضوع له ولا يصلح له
استعارة ايضا مع انه ليس بهزل قلت لا نسلم انه ليس بهزل لانه
اراد به معنى لا يفيد دخلا عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل لا هو
ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة
وانه ينافي اختيار الحكم اي حكم ما هزل به والرضا به ولا ينافي الرضى

بالمباشرة اي بمباشرة ما هزل به واختيار المباشرة لان تلفظ
الهازل انما هو عن رضاء واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض
بحكمه فصار الهزل في جميع التصرفات بمعنى خيار الشرط في البيع من
حيث ان خيار الشرط في البيع يعدم الرضا بحكم البيع ولا يعدم الرضا
بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط
لا يفسده وشرطه اي شرط الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان يذكر
العاقدان انهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال الا انه لم يشترط ذكره في
العقد بخلاف خيار الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس ببيع
في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد والتلجئة وهي ان يلجئك الى ان تاتي امرا باطنه بخلاف
ظاهره والهزل اعم منها لان التلجئة انما يكون عن اضطرار والاظهر انهما سواء في الاصطلاح
ولهذا قال فخر الاسلام التلجئة هي الهزل كالهزل في ان كلا منهما ينافي الرضاء
بالحكم لا ينافي الاهلية وصحة العبارة ولو كان منافيا لها لما صح النكاح معه وقد قال
عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فان تواضعا على الهزل
باصل البيع اي اتفق العاقدان في السر بان يظهرا العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد واتفقا
على البناء اي اتفقا على ان يبنيا العقد على تلك المواضعة يفسد البيع غير موجب للملك وان
اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لا ينفذ العتق لعدم الملك
لعدم الرضا بخلاف سائر البيوع الفاسدة فان الرضا موجود فيها كالبيع بشرط
الخيار ابدا يعني صار اتفاقهما على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك في
البيع الصحيح ففي الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض عن المواضعة المتقدمة
وعقد البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انهما لم يحضرهما شيء
عند البيع من البناء على المواضعة والاعراض عنها او اختلفا في البناء والاعراض

اي قال احدهما بنينا عقدنا على المواضعة المتقدمة وقال الاخر
عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة لان الصحة هو الاصل
في العقد فيحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد اذا اتفقا على انه لم يحضرهما
شيء واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فيكون القول
قوله خلافا لهما اي لصاحبيه فجعل ابو حنيفة صحة الايجاب اولى لما
ذكرنا ان الصحة هو الاصل وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة لان
البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما بالمواضعة عبثا فان
عورض بان الاصل هو الصحة يرجح ما قالا بسبق الهزل قلنا لا نم
انه عبث اذ يجوز ان يوجد حالة العقد مصلحة اخرى على ان الاصل في
العقد الجد شرعا وعقلا وان كان ذلك اي المواضعة في القدر اي
قدر البدل هذا هو القسم الثاني من المواضعة صورته ان
يتواضع العاقدان على ان يكون البيع في الظاهر بالفين ويكون الثمن
في الباطن الفا وهذا القسم ايضا على اربعة اقسام وان اتفقا
في صورة المواضعة في القدر على انه لم يحضرهما شيء من البناء والاعراض
او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل
بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل وهذا بناء على ما تقدم
من اصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة السابقة فالثمن
الفان عنده اي عند ابي حنيفة في اصح الروايتين عنه لانا لو
عملنا بموافقتهما حتى يكون الثمن الفا كما قالا يفسد العقد لان الالف
الذي غير داخل في العقد يكون قبوله شرطا في البيع فيفسد كما
لو جمع بين حر وعبد فوجب العمل بالجد في اصل العقد ويكون

الثمن الفين تصحيحا للعقد ولهما ان غرضهما من ذكر الالف الذى
هزلا به السمعة لا جعله مقابلا بالمبيع فكان ذكره والسكوت
عنه سواء كما فى النكاح وقولهما رواية عنه وان كان ذلك
اى الهزل واقعا فى الجنس اى جنس العوض بان تواضعا على
البيع بمائة دينار ويكون الثمن فى الواقع مائة درهم فالبيع جائز
على كل حال اى سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على ان
لم يحضرهما شىء او اختلفا فى الاعراض والبناء استحسانا والقياس
ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان
البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا فى اصل العقد فلا بد
من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا والفرق لهما بين المواضعة
فى القدر والمواضعة فى الجنس حيث اعتبر التسمية فى الاول وجعلا
البيع منعقدا بالالف والمواضعة فى الثانى وجعل البيع منعقدا
بمائة دينار انه امكن العمل ثمه بالمواضعة مع الجد فى اصل العقد فى
الفصل الاول لان اعتبار المواضعة ثمه يبقى من المسمى ما يصلح
ثمنا وهو الالف لينعقد به وان كان المسمى الفين اذ الالف موجود
فى الالفين واشتراط قبول الالف الاخر شرط لا طالب له من جهة
العباد لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط
طالب لا يفسد البيع كما لو اشترى حمارا على ان يعلفه شعيرا بخلاف
ما لو كان الهزل فى جنس البدل حيث لا يمكن العمل بالمواضعة مع
الجد فى اصل العقد لان اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب
خلو العقد عن الثمن فى البيع وهو لا يصح بدون الثمن فيفسد المواضعة

مع الجد لان اعتبار مواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب فى
الاصل ووجب العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحا ولا يمكن العمل
بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك ينعقد البيع على ما سميا من
الدنانير فان كان اى الهزل فى الذى لا مال فيه كالطلاق
والعتاق واليمين والعفو عن القصاص والنذر فذلك صحيح
والهزل باطل يعنى لو دخل الهزل فى هذه الامور يكون لازمة
والهزل باطلا بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن
جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفى بعض الروايات
العتاق مكان اليمين وفى هذه الامور الاربعة يثبت الحكم بعبارة
هذا النص وفى البواقى وهو العفو والنذر ونحوه بدلالته لا بالقياس
وصورة الهزل فى الطلاق ان يتواضع الرجل والمراة على ان يطلقها
علانية ويكون ذلك هزلا وذلك فى النكاح والعتاق وفى اليمين
ان يتواضع الرجل مع امراته او مع عبده على ان يعلق طلاقه
او عتاقه فى العلانية ويكون ذلك هزلا وان كان المال فيه
اى فيما لا يحتمل الفسخ تبعا لا مقصودا بالذات كالنكاح فان
هزلا باصله اى اصل النكاح بان يتزوج امراة بالف ولا يكون بينهما
نكاح فالعقد لازم والهزل بط سواء اتفقا على البناء او الاعراض
او عدم حصول شىء او اختلفا وان هزلا بالقدر اى قدر المهر بان
تزوجها بالفين علانية ويكون المهر فى الواقع الفا فان اتفقا على
الاعراض عن المواضعة وعقد النكاح بالفين على سبيل الجد فالمهر
الفان بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا

على الالفاظ اي على انهما بنيا العقد على المواضعة السابقة فالمهر
الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين يكون على سبيل الهزل فلا
يثبت المال مع الهزل والفرق لابي حنيفة بين البيع والنكاح
في هذه الصورة حيث عمل بالجد في البيع وجعل الالفين هو الثمن
وعمل بالهزل في النكاح بالمواضعة وابطل الالف الذي هزلا به وجعل المهر الفا
ان الشرط الفاسد يؤثر في البيع ويوجب فساده ولا يؤثر في النكاح
لا في اصل العقد ولا في الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء
او اختلفا فالنكاح جائز بالف عند ابي حنيفة في رواية محمد عنه وقيل
بالفين يعني في رواية ابي يوسف عنه ان المهر الفان في هذين
الوجهين وجه الرواية الاولى ان المهر في النكاح تابع ولهذا
يصح بدون ذكره ولا يجوز ترجيح جانب الجد لتصحيح تسمية الفي المهر
لانه ح يكون المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف البيع
لان الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد البيع بجهالته فيكون تصحيحه ايضا
مقصودا فيجب ترجيح الجد لتصحيحه وجه الرواية الثانية قياس النكاح بالبيع
وان كان ذلك في الجنس اي الهزل في جنس البدل بان تواضعا على
الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمياه
وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر
المثل اما فيما اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع دون المسمى لانهما
قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وما تواضعا كونه مهرا لم يذكر في
العقد فلا يجب بدون التسمية وكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع
حيث يجب فيه العمل بالتسمية لانه لا صحة له بدون التسمية فيجب الاعراض

عن المواضعة واما في الصور الباقية ... ...
عن ابي حنيفة يجب مهر المثل لان المهر تابع ... ... بالهزل
لئلا يصير المهر مقصودا فبطلت التسمية ... النكاح بلا تسمية
فوجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف يجب المسمى ...
جانب الجد كما في البيع وان كان المال ... ...
مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد ... ...
المال مقصودا في هذه الامور ... لا يجب فيها ... ...
فان هزلا باصله بان اتفق الزوجان على انهما ... ...
عند الناس ويكون ذلك هزلا واشهدا عليه وان ... ...
اي على انهما بنيا العقد على المواضعة ... ...
لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع لا يحتمل خيار
الشرط حتى لو شرطا في الخلع الخيار لها وقع الطلاق ووجب
المال وبطل الخيار لان الخلع تصرف يمين من جانب الزوج
ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول ويتوقف ... ... فلا
يحتمل الخيار كسائر المشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل
لان الهزل بمنزلة خيار الشرط ولا يختلف الحال بالبناء
او بالاعراض او بالاختلاف وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف
على اختيار المال سواء هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه وقد نص عن
ابي حنيفة في الجامع الصغير في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع
ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة ويجب المال عليها للزوج وكذا
الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لكن جوازه في الخلع غير مقدر

بالثلث عنده حتى لو شرط الخيار اكثر من ثلثة ايام جاز لان
تقدير الخيار بالثلث ورد في البيع على خلاف القياس فيجب
العمل فيما وراءه بالقياس والخلع ليس في معنى البيع لانه من قبيل
الاسقاطات والبيع من الاثباتات وان اعرضا اي الزوجان
في الخلع عن المواضعة واتفقا على ان العقد كان جدا وقع الطلاق
ووجب المال عليها اتفاقا اما عندهما فظ لان الهزل بطل من
الاصل واما عنده فلان الهزل بطل باتفاقهما على الاعراض
وان كان الهزل في القدر بان سميا الفين والبدل في الواقع
الف فان اتفقا بعد المخالعة على البناء اي بنائهما على المواضعة
فعندهما الطلاق واقع والمال لازم لما مر ان الهزل لا يؤثر في
الخلع عندهما وان كان مؤثرا في المال لكن المال تابع للخلع ذ ثابت
في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه فان قلت لا نسلم انه تابع لانه مما يكون
المال فيه مقصودا ولئن سلمناه لكن لا نسلم انه يلزم منه ان
يكون حكمه حكم المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان المال فيه تبع لكون
المقصود منه حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه وان لم يؤثر
في اصل النكاح حتى اذا هزلا بقدر المهر واتفقا على البناء كان ما
تواضعا عليه لا المسمى اجيب عن الاول بان المال وان كان مقصودا
بالنسبة الى العاقد لكنه في حق الثبوت تابع للطلاق والطلاق هو المقصود
والمال هو بمنزلة الشرط لوقوع الطلاق فيكون تبعا وعن الثاني
بان المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين بحسب
مقصودهما وهو حل الاستمتاع لكنه في حق الثبوت اصل لانه يثبت

بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها وما لم
يقبل جميع المذكور في العقد لا يقع وعند اتفاقهما لا يكون المرأة
قابلة لجميع المال فلا يقع الطلاق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء
وقع الطلاق ووجب المال اي المسمى في العقد اتفاقا اما عندهما
فلبطلان الهزل من الاصل فكذا في المال تبعا حتى وجب المال
فيما اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه ففيما اذا اتفقا على
انه لم يحضرهما شيء بالطريق الاولى واما عنده للرجحان جانب
الجد على ما تقدم وكذا اذا اختلفا يكون القول قول من يدعي الاعراض
اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه وان كان الهزل في
الجنس بان تواضعا على ان نذكرا في العقد مائة دينار ويكون
البدل فيما بينهما الف درهم يجب المسمى عندهما بكل حال اي سواء
اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
لبطلان الهزل في الخلع عندهما فكذا في المال وعنده وان اتفقا
على الاعراض وجب المسمى لصيرورة الهزل باطلا بالاعراض
وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبول المرأة المسمى لانهما
اذا اتفقا على البناء لا يتحقق المسمى والشرط قبول المسمى في العقد
وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى وهو الدنانير ووقع
الطلاق لرجحان الجد وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه
هو الاصل وان كان ذلك اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ
كالبيع بان يتواضعا على ان يقرا بالبيع ولم يكن بينهما في الحقيقة
او بما لا يحتمله كالنكاح والطلاق فالهزل يبطله لان الاقرار محتمل

للصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير
حقا والهزل في الردة كفر لان التلفظ به هزلا استخفاف بالدين الحق
وهو كفر لا بما هزل به هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا يجوز
ان يكون كفرا لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب بان الهزل
كفر لا بما هزل به اي لا بواسطة اعتقاد ما هزل به ولكن بعين الهزل
يعني لكنه كفر بعين تلفظه كلمة الكفر وان لم يعتقد مدلولها لكونه
استخفافا بالدين والسفه يعني الرابع من العوارض المكتسبة السفه
وهو في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف في
المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام
حقيقة العقل وعرفه المص بقوله وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه
على العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا كالبر وهذا
معطوف على محذوف تقديره وان كان غير مشروع باصله كاللواطة
فيفيد التعريف بان مباشرة المحرم مطلقا اي محرم كان سفه وهو
اي ذلك العمل السرف وهو تجاوز الحد والتبذير وهو تفريق للمال
اسرافا في هذا القول اشارة الى الاصطلاح وذلك لا يوجب خللا
في الاهلية اي اهلية الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب
عليه وله فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع ماله اي مال السفيه
عنه والضميران راجعان الى السفيه باعتبار دلالة السفه عليه في
اول ما يبلغ اجماعا يعني اذا بلغ الانسان سفيها يمنع ماله عنه باجماع
العلماء ويترك في يد من كان في يده بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا
السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم اي لا تعطوا الذين يبذرون اموالهم

اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها ويتصرفون
فيها والشيء قد يضاف الى الشيء بادنى ملابسة ثم علق دفع المال اليهم
بايناس الرشد بقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم
اموالهم قال ابو حنيفة اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار
اثر الصبا فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم
يونس منه الرشد لكونها مدة يصير الانسان فيها جدا لان الخطاب
لم يوضع عنه ولهذا يقام عليه الحدود ويجب القصاص مع ان هذه
العقوبات تندرئ بالشبهات فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن
النفس فعن المال اولى لان المال تابع لها وعندهما لا يدفع اليه
ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تعالى علق الايتاء بالرشد فلا
يجوز قبله وانه لا يوجب الحجر اصلا يعني في تصرف لا يبطله الهزل
كالنكاح والعتاق وفي تصرف تبطله الهزل كالبيع والاجارة
عند ابي حنيفة لان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك
عندهما فيما لا يبطله الهزل وفيما تبطله يحجر عليه لان السفيه مبذر
في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم
التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون محجورا عليه كان اولى وفي هذا الحجر
نفع العامة لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عالة على المسلمين ويستحق
النفقة من بيت المال والسفر وهو الخروج المديد وادناه ثلاثة ايام
المراد من الخروج عن موضع الاقامة على قصد السير تركه لشهرته
لا ينافي الاهلية لانه لا يخل بشيء مما به الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية
لكنه اي السفر من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعني سواء كان موجبا للمشقة

الخروج

اولا لكونه من اسباب المشقة فاعتبر نفس السفر سببا للرخص واقيم مقام
المشقة بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه فانه متنوع الى
ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فتعلق الرخصة ما يضر به الصوم فيؤثر
في قصر ذوات الاربع بحيث لا يبقى الاكمال مشروعا وفي تأخير وجوب
الصوم الى عدة من ايام أخر لا في اسقاطه فيبقى فرضا حتى صح اداؤه
لكنه اي لكن السفر لما كان من الامور المختارة اي الحاصلة باختيار
العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني لم يوجب ضرورة مستدعية
الى الافطار بحيث يكون المشقة ملجئة اليه لا حكام الصوم مع السفر
قيل جواب لما انه اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له
الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة له تدعوه الى
الافطار لقدرته على الصوم بخلاف المريض فانه لو نوى الصوم وتحمل
مشقة زيادة المرض ثم اراد ان يفطر له ذلك وكذا اذا كان صحيحا
من اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لان المرض امر سماوي
لا اختيار للعبد فيه والمرخص منه للفطر ما يكون الغالب فيه لحوق
المشقة بواسطة صومه فصار عذرا مبيحا للفطر ولو افطر المسافر في
الصورتين المذكورتين وهما نية الصوم في السفر وسفره بعد ان نوى
الصوم كان قيام السفر المبيح للافطار شبهة فلا تجب الكفارة وان
افطر المقيم الذي نوى الصوم ثم سافر بعد الافطار لا يسقط عنه الكفارة
لان وجوب الكفارة تقرر عليه بالافطار بخلاف ما اذا مرض بعد ان
افطر مرضا مبيحا للافطار تسقط به الكفارة لان المرض سماوي كالحيض
واحكام السفر اي الرخصة التي تتعلق به احكام السفر تثبت بنفس الخروج

عن عمران المصر بالسنة المشهورة عن النبي عليه السلام فانه كان
يترخص ترخص المسافرين حين يخرج الى السفر وان لم يتم السفر علة
بعد يعني كان القياس ان لا تثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسيرة
ثلثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكنه ترك
بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع فلو توقف ثبوت الترخص به
على تمام العلة لم يثبت للمسافر حق الترفه في جميع مدة السفر وهو
خلاف المفروض والخطاء اي السادس من العوارض المكتسبة الخطاء
وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف
ما اريد وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد
لعدم قصده فلو اخطاء المجتهد في الفتوى بعد استفراغ وسعه لا يكون
اثما ويستحق اجرا واحدا ويصير شبهة في العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ ولا
يؤاخذ بحد كما اذا زفت اليه غير امرأته فظنها امرأته فوطئها لا يحد ولا
يصير آثما اثم الزنا وقصاص كما اذا رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا
فرمى اليه وقتله وكان انسانا لا يكون آثما اثم القتل العمد ولا
يجب عليه القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب
عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان خطاء بان رأى شبحا
من بعيد فظنه صيدا فرمى فقتله وكان ثابتا للانسان ووجبت به
اي بالخطاء الدية لانها من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل
وصح طلاقه اي طلاق الخاطئ كما اذا اراد ان يقول اقعدي فجرى على
لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يصح طلاقه
قياسا على النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم عديم الاختيار والخاطئ

عالم بكلامه غير انه واقع بتقصيره والمراد من قوله عليه السلام
رفع عن امتي الخطاء حكم الاخرة لا حكم الدنيا الا يرى انه يؤخذ
بالدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطئ كما اذا اراد
ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك بكذا فقال المخاطب
قبلته اذا صدقه خصمه اي قال صدور الايجاب منك خطاء ويكون
بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه
اختياري لا طبعي كجريان الماء ولما وجد الاختيار ينعقد ولكنه يفسد
لعدم وجود الرضى فيه والاكراه وهو اخر العوارض المكتسبة وهو
حمل الانسان على ما يكره ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد
وهو اي الاكراه على ثلثة اقسام اما ان يعدم الرضا اي رضا
المكره ويفسد الاختيار وهو الملجئ اي الاكراه الملجئ وهو ان الاكراه
بالتهديد باتلاف نفسه او عضو من اعضائه وهو الاكراه الكامل
او يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهذا هو القسم الثاني مثل الاكراه
بالقيد والحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به على نفسه
التلف او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم اي
يغتم المكره بحبس ابيه او ابنه او زوجته او اخته وهو القسم الثالث
والاكراه بجملته اي بجميع اقسامه لا ينافي الخطاب والاهلية اي كون
المكره مخاطبا وكونه اهلا للاحكام لان ما به الاهلية متحققة معه عند
كونه مكرها وانه اي المكره عليه متردد بين فرض كاكل الميت اذا اكره
عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل عوقب
عليه لكونه مباحا لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه القى

نفسه الى التهلكة من غير فايدة اذ ليس فيه قضاء حق الشرع
وخطر كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلها عند الاكراه
واباحة كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر
ورخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك
مع اطمينان القلب بالتصديق اذا كان الاكراه ملجيا اعلم انه
لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض او الرخصة لان المراد
بها ان كان اباحة فعل المكره عليه بالاكراه وعدم الاثم في الصبر
على الامتناع فهي الرخصة وان كان اباحة فعله بالاكراه وصيرورته
اثما في الصبر فهي الفرض وافطار الصايم بالاكراه لا يخلو منهما لانه
ان كان مسافرا كان افطاره عند الاكراه فرضا وان كان مقيما
كان مرخصا فيه ولم يوجد في الاكراه ما يتساوى الاقدام عليه
والامتناع عنه عند الاكراه في الاثم والثواب وعدمهما بمعنى لا يترتب
على شيء منهما ثواب ولا عقاب اعلم ان ما قلنا من الفرض والاباحة
والرخصة فيما اذا كان اكبر راي المكره ان الحامل يوقع ما يوعد به
واعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل اما اذا لم
يعلم فلا اثم بالامتناع لان الموضع موضع الشبهة والخفاء ولا ينافي
الاختيار اي الاكراه اختيار المكره يعني لا يبطل به لانه لو بطل اختياره
يبطل الاكراه لان اكراه الانسان على ما لا يكون باختياره لا يتصور
فان الشيء لا يكره على ان يكون شيئا فاذا عارضه اي اختيار المكره
اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الاختيار الصحيح على الفاسد
وهو اختيار المكره وحينئذ يصير اختيار المكره كالعدم فيضاف الفعل

الى المكره حتى يلزمه حكمه ان امكن نسبة الفعل الى المكره كما في الاكراه
على القتل واتلاف المال والمكره يصلح ان يكون آلة للمكره بان
ياخذه ويضرب به نفسا او مالا فيقتله والا اى ان لم يمكن كالاكراه
على الوطى او الاكل بقى منسوبا الى الاختيار الفاسد وجعل المكره
مؤاخذا بفعله ففي الاقوال هذا تفريع على الاصل المذكور يعني في مثل
الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان
التكلم بلسان الغير لا يصح فاقتصر عليه اى حكم الفعل على المكره فان
كان القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره وينفذ
على المكره كالطلاق ونحوه مثل العتاق والنكاح والرجعة والتدبير
والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء والاسلام
فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على القصد والاختيار
دون الرضا بدليل انها لا تبطل بالهزل فلا تبطل بالكره وان كان
يحتمله اى القول الفسخ ويتوقف على الرضى كالبيع ونحوه يقتصر على المباشرة
كالذى لا يحتمل الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضا يعني ينعقد فاسدا فلو
اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان المفسد
زال بالاجازة ولا يصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر
به وقد قامت دلالة على عدمه اى عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا
للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به فان قلت اذا قال الرجل لعبده
الذى هو اكبر سنا منه هذا ابني يعتق عند ابى حنيفة مع ان كذبه متيقن
فكان ينبغي ان لا يعتق العبد اذا اقر بعتقه بالاكراه قلت اثبت
ابو حنيفة العتق فيه باعتبار جعل كلامه مجازا عن الاقرار وههنا لا يحتمل

كلامه ان يكون مجازا في شيء لانه اكره على ان يتكلم بالحقيقة لا
بالمجاز وكذبه راجح لقيام دليله وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما
كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره يعني مثل الاقوال في انه لا يصلح
ان يكون آلة لغيره كالاكل والوطى فان الانسان في الاكل والوطى
لا يتصور ان يكون آلة لغيره فيقتصر الفعل على المكره ولا ينسب الى
المكره حتى اذا اكل في الاكراه على الاكل يفسد صومه لو كان صائما
فلا يفسد صوم المكره ان كان صائما بالاتفاق لان الاكل بفم الغير
لا يتصور واما في نسبة الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف
فيه ذكر في الخلاصة والطحاوى انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان
على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة من حيث الاتلاف
كما في الاكراه على الاعتاق حتى رجع بقيمة العبد على المكره لان منفعة
الاكل حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب
الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطى
حصلت له بخلاف الاعتاق لان مالية العبد تلفت من غير منفعة
المكره وفي المحيط لو اكره انسان على اكل مال نفسه فاكل فان كان
جايعا لا يجب على المكره شيء لان منفعة الاكل رجعت اليه وان
كان شبعان يجب على المكره قيمته لان منفعة الاكل لم يرجع اليه
ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان المكره جايعا
او شبعان لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه
على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل غالبا وكان قبض المكره الطعام صار
قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو

ولو قبضه بنفسه وتحلل له صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان
ثم آذنا له بالاكل فهناك لا يضمن الآكل شيئا لانه اكل طعام
الغاصب وفي طعام نفسه لم يصر آكلا طعام المكره لانه لا يمكن
ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل فصار آكلا طعام نفسه
لا طعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة
الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه والثاني اي
القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون آلة لغيره كاتلاف
النفس والمال فانه يمكن للانسان ان ياخذ آخر ويلقيه على مال فيتلفه او على
نفس فيقتله فيجب القصاص على المكره ان كان القتل عمدا بالسيف وكذا
الدية على عاقلة المكره ان كان خطاء ووجب الكفارة ايضا على المكره
والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة كالزنا بالمراة وفيه
فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا هالك حكما اذ لا يجب على
الام نفقته لانها عاجزة عن الكسب فكان الزنا كالقتل فان قلت هذا مسلم
في غير المنكوحة واما اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد للفراش فلا
يكون هالكا قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه ووجب
النفقة عليه لانه جزؤه فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب
الفراش مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيفضي الى اهلاكه قيد الزنا بالمراة
اراد به زنى الرجل بالمراة لان زنى المراة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت
بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل
الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها
لا ينقطع ولهذا اسقط الاثم والحد عنها وقتل المسلم فان حرمته لا تنكشف

لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره والمكره عليه
وهو المقصود بالقتل يعني القاتل والمقتول في استحقاق العصمة وخوف
التلف سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه
في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاقهما
الصيانة فاذا قتله فكانه قتله بلا اكراه فيأثم وحرمة يحتمل السقوط اصلا
يعني الحرمة بالكلية ويصير حال الاشتغال بالاكراه كحرمة الخمر والميتة ولحم
الخنزير فان حرمة هذه الاشياء تثبت بالنص حالة الاختيار لا عند
الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وان
كان الاكراه ناقصا كالاكراه بالقيد او الحبس لا يرتفع الحرمة عن هذه
الاشياء وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه
قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة وحرمة تحتمل السقوط في الجملة لانها
يسقط باذن صاحبه بالتصرف لكنها لم يسقط بعذر الاكراه واحتملت
الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام
قال الله تعالى فلا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل واذا
اكره عليه اكراها كاملا جاز له ان يفعل ذلك
لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز
ان يجعل المال وقاية للنفس فاذا
استوفاه ضمنه لبقاء عصمته وهذا
اذا صبر في هذين القسمين وهما
الثالث والرابع حتى قتل
صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله ولاقامة حق الشرع ثم